المحبّة رمزنا والشعار

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

في مثل هذه الأيام من كل عام، يفتح البحر سريره، يفرش أهدابه، ليستقبل زواره، الذين جاؤوه على أجنحة المحبة، ليقوموا باحتفالية مسرحُها يابسة وماء، احتفالية أرادها، مهّد لها، أنشأها، بالرغبة والعزم، فارس من هذا الوطن، كان يعرف حقّ الفروسية عليه، ويؤديه غير مقسَّط، غير منقوص، غير ممنون، وهذا المانح بكبرياء السخاء، المشعل نجوماً في السماء، المنبت خضرة على الأرض، كان، في وهج الرجولة، استنارة رجولة، وفي إباء الفروسية، شمائل فروسية، مطرزة بأزرار من قصب السبْق، مؤطرة

• كلمة السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة، مفتتحة بها مهرجان المحبة– مهرجان الباسل في اللاذقية، في: ٢/آب/ ١٩٩٨.

بهالة كالتي للقمر، في ليالي الصيف الجميلة، حيث البهجة نسيج كلمة ولحن، والهدف صنع نبالة وألق، مرامهما في القرب والبعد، إسعاد مدينة، وخلق مودات، ومسرات، لشعب عريق، له في النزال وقائع حمر، وفي الإباء أريحيات بيض، وفي العطاء مكرمات غر، وفي رفيف الأماني، في علوها والشأو، مقاصد نبل، وفي تلاوين البهاء، مزنّرة بالشباب، زرقة شاطئ، نجيئه في الموعد، فنلقاه متهيئاً لهذا الموعد، ترحيباً يترجع صداه ما بين جبل وسهل، وتأهيلاً ما بين شروق وغروب، إدراكاً منه أن هذا العرس السنوي، هو تعبير عن لحمة لا انفصام لعروتها، بين جماهير أبية، وقائد عظيم حكيم، جعل للإباء معنى الوقفة الصلداء، في وجه أتيّ السيل، عدواً يردعه بقوة، ومطامع يجبهها بعنف، سواء جاءت من جنوب أو شمال، أو دوّت في الرياح الأربع، لأنه في القيادة زهو قيادة، وفي المضاء كفاء لكل مطعنة، أكان السيف أداتها، أو القلم وسيلتها، يأخذ بنا عظيماً في سيرة العظماء، صفيّاً في اصطفاء الرجال، يلوي الشكائم سيفاً، ويغني البيان حرفاً، ثم يغضي فيُغضَى من مهابته، ويبتسم فينثال الكلام حكمة لمن أرادها، ووثبة على الأذى لمن أضمره، وجبهاً للعنت حتى يلين، مبرهناً، في التجربة الطويلة، والممارسة الصعبة، أنه يعطي الوفاء وفاء، والنداوة نداوة، وبهذا أكد مصداقيته، حتى صار علماً في صلابته، ورمزاً في صموده، له العرف والاعتراف، في الوطن العربي الكبير، وفي العالم الأكبر، حولنا، أيضاً.

وعلى هدي الأب الباني، مضى الباسل الراحل في البناء، فأسس لهذا المهرجان تأسيساً على صخر، ونقشاً على لوح، ذلك أن الفكرة التي هو مبدعها، وهو منفذها، وهو مخرجها، تتجسد الآن، وعلى مر الأعوام، قصيد مهرجان للفرح، وتلك هي الأمثولة الكبرى،

فالفرح غرسَ يمين ماشلت، ونبت جنان لا يؤخذ، الا أن الموت، وهو ضرورة طبيعة في البشر، عاجَلَهُ فارتحل، حين كان، في معقد الأمل، كل الأمل، وحين كان، في العدة للمستقبل، كل عدة المستقبل، وأجسب، رغم فجيعة الصدمة، أن تَرْحاله العَجِل، كان مقروناً بطمأنينة الإيمان، في أن من بعده سيكملون طريقه، ويوفون نذره، ويذودون عن حياض الوطن بقيادة والد ارتفع على الشدة، حتى في الراهن من وقتها، وفي المدى من فجيعتها، وأخذ بنا، في عَنَت الحزن، إلى اللاحزن، وثوقاً بالله والوطن والشعب، وإيماناً في أن الذي مضى إلى لقاء ربه، له في عقبى الصُّلب من إخوته، ما يعوض الخسارة الأليمة في فقده، وهانحن، في بشار وأشقائه نجد هذا العوض، ونأمل، وفي الأمل مرتكز لمقومات لاحقة، أن معقد الرجاء لم يخب، ولن يخيب أبداً، مادام الزارع إلى بقاء، ومجد، وسؤدد، والزرع، في كنف الأبوة، إلى نماء، له في البينات أمائر، غدت مناط بشائر، لا تعوم على سطح الأشياء، بل تتعمقها يوماً بعد يوم.

ولئن كان التطور سنة حياة، فإن علينا أن نساعد هذه الحياة، في تطور مقاصدها، وإزهار صبواتها، وهذا ما نفعله نحن في سورية، وهذا ما نسعى إليه في كل المجالات: دفاعية، اقتصادية، إنمائية، ثقافية، عمرانية، اجتماعية، ومع هذا التطور الشامل، يتطور مهرجان المحبة أيضاً، نوعاً وكماً، فقد ازدادت نشاطاته، وتنوعت، وازدهرت، في جانبها الثقافي خصوصاً، حتى غدا المهرجان أحد منابرنا الثقافية، المتوجة بالكلمة، شعراً ونثراً، تتويجاً إشعاعيّاً تتداح دوائره لتبلغ كل أرجاء الوطن العربي، حيث تترسخ شهرته، ويتحدد، في ذاكرة الأدباء والفنانين موعده، ويشتد الإقبال عليه، وترتفع السوية الفنية فيه، نتيجة المنافسة على تقديم الجديد والجيد من عطاءات الإبداع،

إضافة إلى الرياضة، برية وبحرية، وإلى الفروسية، تزدلف الخيل في مضاميرها، محققة، في غررها والخير، أمنية الفارس الباسل، التي هي أمانة في أعناقنا، ونحن، بالتلبية، أحرص ما نكون على الوفاء بهذه الأمانة، لترتاح الروح الطهور التي ترافقنا، وترف علينا، وتمدُّنا بالقدرة على المثابرة والاجتهاد.

ولأن الثقافة في الصدارة، باعتبارها الحاجة العليا للبشرية، فإن سورية، في هذا العهد الميمون، المحفوظ بحافظه، غدت مجرَّة ثقافية، في لألاء سطوعها، فالمهرجانات تتوالى، والندوات تتتابع، واللقاءات والاجتماعات، في تعددها وتنوعها، تكاد تصبح يومية، والعالم، من حولنا، يرى، يشهد، يذهل، يأخذه العجب من بلد مواجهةٍ مع العدو، يواجه هذا العدو بالموقف الصامد، والمنعة الضاربة، ثم يجد الوقت لإحداث وقدة ثقافية، معلوماتية، تتأجج شعلتها وتزداد، ما ازداد النفع منها، والضرورة إليها، كي نلحق بثورة الالكترونيات، ونكون في قلبها لا على أطرافها.

إنما علينا، في الكلام على هذا الازدهار النهضوي، ألا ننسى أن السياسة، داخلياً وعربياً ودولياً، هي التي تتيح، في امتلاك زمامها، المجالَ لازدهار غيرها، وتوفر، كذلك، للمناشط الأخرى، أن تتفتح براعمُها، وتثمر غصونها، وقد شاء الله، في قَدَرِه الكريم، أن يمنحنا قائداً سيّج حدودنا بالفداء، وأحاط مواقفنا بعزم الرِّجال، فكان الثباتُ على المبادئ، والصمود للنوائب، والتغلب على المصاعب، أحدَ أكبر إنجازاتنا، في زمن تهاوت فيه، من حولنا، كل الموانع التي كنا نأمل أن تصمد على نحو ما، ولو صموداً ضئيلاً، تفرضه الكرامة الشخصية، إذا لم تفرضه الكرامة العربية، وطنية، وقومية، وكان، كذلك، إخفاقُ كل الذين استهدفوا عزل سورية، وإرغامها على الخضوع، وإجبارها

على الانزياح عن خط الصمود، مع علمهم التام، أن سورية، في تقاليدها الكفاحية، قد أشعلت ثورة حقيقية، لا وهمية، في النصف الأول من هذا القرن، وأن سورية بعد الاستقلال غيرُها قبله، وسورية قبل ثورة الثامن من آذار غيرُها بعدها، وأن سورية، بعد الحركة التصحيحية المجيدة، غيرها قبلها، وأن الرئيس حافظ الأسد، قائد هذه الحركة، هو رجل ليس كغيره من الرجال، وقائد ليس كغيره في القادة، وعظيم أثبت، فعلاً لا قولاً، أنه في العظماء الذين عرفهم التاريخ، وباركهم، ومجّدهم، وضفر أكاليل الغار لهاماتهم بامتياز.

إن الوطن العربي كلّه، والأمة العربية كلها، ترنوان الآن، بأنظارهما إلى سورية وقائدها، وفي وثوق أكيد بقدْر ما هو نادر، وثوق عزته المواقف، حرباً وسلماً، وبررته الشجاعة والحكمة، والطاقة على المقاومة العنيدة، والقدرة على الصبر في كبريائه، والوثوب على الأذى في معقله، والاستمساك بالحقائق، في عدالة القضية، إلى أن تكون الشهادة أو النصر، النصر ليس بالإصبعين، يرفعان تمويهاً، وإنما النصر الحقيقي، المجلّل، الباهر، المبهر، الآتي دون شك أو ريب، لا بادعاء وحدانية النضال، وهي الملجأ الباقي في المآل، بل بالتضامن العربي، فإذا لم يمكن به، فبالتسيق العربي، أو بالقمة العربية حين تتوفر شروطها، وتنعقد، حقاً وصدقاً لتنفيذ هذه الشروط، بمساعدة، وموافقة الإخوة العرب، الذين ارتفعوا عن حضيض المهانة، عندما رأوا بعضنا، أو القلة فينا، تتردّى إلى هذا الحضيض تردياً مخزياً.

ولئن سأل سائل: مهرجان للمحبة كيف، في زمن البغضاء هذا؟ فإننا نجيبه: المحبة، في تجذُّرها الأصيل، تهزم البغض، في شائله الدخيل، فالحقيقة تهزم الباطل أبداً، لأن الباطل كان زهوقاً، وهذا من التنزيل الالهي، لقوم يعقلون، ونحن من هؤلاء القوم العقلاء، الذين يعرفون

حق شعبهم عليهم، ومن هذا الحق أن نمنح الفرح للناس، والفرح فيض محبة، ومن المحبة نقبس راحة النفس والبدن، ونقبس، أيضاً، المعزة والإدلال، المعزّة للاذقية وأهلها، كراماً كانوا، مفادين كانوا، ومرحبين بنا، على مدى الذراعين كانوا ولا يزالون، ثم المعزة مثلثة للاذقية، لأن منها، من أرضها، من ناسها، انبثق ابنُها البار، وفيها، على المروءات تتلمذ، وفيها، على الوفاء، استقام، ثم استوى على القيادة، وقيادته جعلت سورية تنعم بالاستقرار بعد اضطراب، وتنعم بالخير بعد الشح، وبالإنجازات نجدها حيثما تلفتنا، من التربية والتعليم، إلى المواصلات، إلى العمران، إلى قيام المؤسسات الدستورية، غائبةً كانت، وعلى يديه البيض وجدت، إلى البناء الاجتماعي، في كل رحابته، والبناء الاقتصادي والدفاعي، في كل آفاقهما، وكذلك أهميتهما التي لا توازيها أهمية في حياة الشعوب والأمم.

أيها السادة:

أنقل إليكم في الختام تحيات، راعي هذا المهرجان، الأستاذ المهندس محمود الزعبي رئيس مجلس الوزراء الذي يولي مهرجاننا هذا كل عنايته، ويستجيب لكل متطلباته، منطلقاً في ذلك من حرصه على نجاحه الكامل، وعلى تطوره الدائم، وبذلك يستحق التنويه، بل ما هو أكثر من التنويه، بموقفه هذا، الذي يتسق وينسجم، مع مواقفه الأخرى، الإيجابية، الارتقائية، في كل شأن من شؤون الوطن والشعب، التزاماً بتوجيهات الرئيس القائد حافظ الأسد، وانطلاقاً من كونه رئيساً للسلطة التنفيذية، التي ينهض بأعبائها نهوضاً طيباً، يزهر ويثمر في كل الحقول، ومن حقه علينا أن نشيد بصنيعه هذا، وأن نوجه إليه، في افتتاح مهرجاننا، كل تقدير وعرفان.

أيها الإخوة:

رحم الله الباسل، في ذكرى الدورة العاشرة لإرْساء قواعد هذا المهرجان، والشكر للّجنة العليا التي أشرفت على وضع برنامجه، وتنظيم مناشطه، والشكر، كذلك للسيد أمين فرع حزب البعث العربي الاشتراكي في اللاذقية، ولمحافظها، ولمدير المهرجان ومدير المدينة الرياضية، ولكل المسؤولين والمشاركين، جرّاء ما قدموا من إسهامات، وما أبدوا من استجابات في التعاوُن على إنجاح المهرجان، وأخيراً الشكر للاذقية، ولأبنائها وبناتها، لرجالها ونسائها، الذين لبوا دعوتنا، وجاؤوا أهلاً وسهلاً إلينا، والغبطة موشحة بالإعجاب، للطبيعة في هذه المحافظة، فقد حباها ربها بالبحر يسامر الجبل، وبالشجر يتنضّرُ بالزهر، وبالغابات تتاخم الشواطئ، لتتشكل من الخضرة والزرقة، لوحة ما بلغها نبغاء الرسامين، شرقاً وغرباً، وفي كل البلدان.

والآن، عودة إلى المهرجان لأعلن، بسعادة غامرة، افتتاحَه رسمياً، وبدء نشاطاته فعلياً، باسم السيد رئيس مجلس الوزراء، ونحن في هذه الهنيهات من جَلال الغروب، حيث تغيب أشعة شمس، لتحضر أشعة مصابيح، في تلاوينها والسهر، تغدو الأمسيات حلوةً إلى حد يفوق كل حلاوات الدنى، وشكراً.

الفروسية رياضة وبسالة !

الدكتورة نجاح العطار

أيها الفرسان الأشاوس:

المحبة تسع الكون، تصطفيه، تزدهيه، لأنه منها كما القلب من الجسد، وعلينا، في الدورة العاشرة لمهرجان المحبة، أن نعترف أن المحبة، ههنا، ترادفت والفروسية، بل إنها، على قاعدة الفروسية تأسست، ففي الرؤية النفّاذة، والرجولة الفياضة، للمؤسس الراحل باسل الأسد، كانت الفروسية أشواطاً في المضامير، وسبقاً في اجتياز الحواجز، لكنها، الفروسية، كانت لديه غاية نبيلة أيضاً، تستمد مقوماتها من أخلاقية الفرسان، يوم هُمْ، في التاريخ، فتية في الريعان من الشباب، يتحلّون بصفات النبالة، الجسارة، الإقدام، النخوة، النجدة، حين يجار بهم فيُجيرون، ويندههم المظلومون من أبناء أوطانهم فيطعنون جسومهم، أفئدتهم، أرواحهم، تلبية للندهة، وتحقيقاً للعدل، ورفع الضيم عن المظلوم، مهما علت، وعتت، مكانةُ الظالم.

إن اقتران الفروسية، في معناها ومبناها الجميلين، بالشيم الغاليات، قد كانت اختياراً إنسانياً رفيعاً في نفس الباسل الراحل، تمازج، من خلال الوعي البكر، والنضوج المبكر، بالرياضة، قوة للجسد، وطهراً للروح، وتغليباً للشمائل، وإزكاء للفضائل، واندفاعاً جَسوراً لملاقاة الشدائد، وتذليل مصاعبها، وهذا الاقتران الفروسي، بين النبالة خلقاً، والأنفة خلقاً، قد كان هدفاً وغاية: هدفاً للتربية البدنية

على أسس سليمة، في قواسمَ متينةٍ، وقواعد راسخة، نقشها في الذات وهي الأصل، وجلوتها في السلوك، وهي الفرع، وغاية في الاندفاع إلى الخير، لتنقيته من شوائب الشر، والارتفاع على الصغائر، نشداناً للمآثر، بما هي صفوة واصطفاء، لكل مكرمة، في القول والفعل معاً.

ولقد يكون رباط الخيل، في إعداده والجلوة، وتزكيته والنعمى، من فضليات الوحي المنزل فرقاناً مبيناً، سار على هديه الأسلاف، في فتوحاتهم الغر، وجبههم الأغر، لكل عادية وغاشية، في إطار من العنفوان، ومسلك في النزال، تقيُّداً بوصايا السابقين المفادين، وتنفيذاً لها بدقة الكلمة، ولشد ما نحن بحاجة، في هذا الزمن الصعب، إلى الإعداد الجيد لرباط الخيل، نجبه به الأعداء في أي ناحية كانوا، ومن أي جهة أتوا، إذا ما أخذنا بالقياس، وبالمجاز، وأدركنا أن رباط الخيل هو رباط القوة، هذه التي نحن على إيمان راسخ في وفرتها وتوفرها، بفضل قائدٍ يقظ، لا تأخذه من يمين أو يسار، غفلة أو غفوة، وبرهانه، وكتابه، وكذلك شهادته، هي الثلاثون من الأعوام تقريباً، نعمنا فيها بالهناءة، وزهونا بالاعتداد، طريقاً إلى الظفر القادم، دون شبهة الإحجام، ودون تراخ في الإقدام، حين تلوح النُّذُرُ، في سماء هذا البلد الصغير الكبير في آن.

على هذا المستوى من فهم الإعداد لرباط الخيل، نعد خيلنا، نعد فرساننا، نعد أبناءنا، عاملين على بنائهم فكرياً ورياضياً، فالعقل السليم في الجسم السليم، وليس كرياضة الأجسام والأرواح من بديل في ساح العمران، وساح البنيان، وساح الوغى، حين يدعو الداعي إلى الذود عن الحياض، وإلى الكفاح والنفاح عن عدالة قضيتنا، واستقامة سلامنا، وثبات مواقفنا، إلى أن نبلغ من الشوط النضالي غايتَه.

أيها الفرسان

أيها الأبناء الأشاوس!

المضمار أمامكم، والسبق يرنو إليكم، وقلوبنا تخفق معكم، فانطلقوا على بركة الله، وليكن النجحُ حليفكم، والسلامة مكتوبة لكم، والنصر، في هذه المنافسة الشريفة، شرعة شكائمكم، وحجة ركائبكم، والمبتغى من أمانيكم، والسلام، أولاً وأخيراً عليكم، فيئاً نفيء إليه، وسدرة منتهى نرقى إليها، وأرقاماً قياسية جديدة نحققها، وفي تحققها غلاباً، تكون الغلبة لنا، والنصرة لعروبتنا، والسؤدد لأمتنا، مادام ثمة حافظ يأخذ بنا في الشوط إلى كل ذلك.

* * *

تطور النظرية الكوانتية ومشكلة التعبير اللغوي ومفهوم اللاحتمية

زياد جابر أبو زيد

إن الإنتقال من طريقة ارسطو في التفكير إلى طريقة غاليليه هو حجر الزاوية الأعظم في أساس العلم. ومنذ أن حدثت هذه القفزة أصبح طريق التطور اللاحق للعلم واضحاً(١).

(*) زياد جابر أبو زيد: باحث من سورية، دبلوم دراسات عليا قسم الفلسفة، جامعة دمشق، يحضر لنيل الماجستير في الفلسفة من جامعة دمشق، له عدة أبحاث منشورة.

موجز لتطور الأفكار في الفيزياء التقليدية

قُدِّرَ للفكر اليوناني عموماً والأرسطي خصوصاً الهيمنة على العقل الأوربي مايقارب من ألفي عام «من القرن الرابع قبل الميلاد وحتى بداية القرن السادس عشر» وظهر ذلك جلياً في جميع العلوم. لقد كان الأوربيون في القرن الخامس عشر يؤمنون بمركزية الأرض للكون، والكواكب والنجوم تدور حولها، ولكن في بداية القرن السادس عشر بدت هذه النظرةُ غير معقولة، فجاءت الثورةُ الكوبرنيكية لتحدث انقلاباً جذرياً في موقف الإنسان من الطبيعة. بدأت الثورة العلمية مع نيكولاس كوبر نيكوس(١٤٧٣-١٥٤٣) الذي فتح الطريق إلى عالم لانهائي، لم يعد فيه الإنسان هو مركز كل شيء. فقام بنسف مركزية الأرض للكون وبنى نموذجاً جديداً يقول بمركزية الشمس والكواكب والنجوم تدور حولها. إلا أنَّ هذه النظرية بقيت نموذجاً وصفياً خالياً من الصيغ الرياضية الكمية حتى قدوم يوهانس كبلر(١٥٧١-١٦٣٠) الذي يمتلك موهبة رياضية عالية ويضيفها إلى قدرات تيخو براهة(١٥٤٦-١٦٠١) في الرصد أثناء العمل معه والاستفادة من معلوماته الهائلة والدقيقة، ليصل إلى صياغة قوانينه عند حركة الكواكب، التي أَصبحت مهمة فيما بعد لنيوتن لإيجاد نظريته النسبية. وإلى جانب كبلر هنالك عالم معاصر قلَّما اتصل به هو غاليليو غاليليه(١٥٦٤-١٦٤٢) الذي يعدُّ رائد الفيزياء الحديثة، استطاع أن يضع أدواته للرصد ومساعدته على الاكتشافات الفلكية المهمة. وتابع أبحاثه في مجال الميكانيك، كما قدَّم دراسات عملية باستخدام الرياضيات في دراسة الظواهر الفيزيائية المختلفة، وعلى الرغم من كل ماقدَّمهُ غاليليو للعلم وادخاله مجال البحث والتجارب والملاحظات وتحريره إياه من التأمل لم يتطور علم الميكانيك إلا مع اسحق نيوتن(١٦٤٢-١٧٢٧) الذي استطاع أن يوصل الفيزياء التقليدية إلى اكتمالها ونضجها. فأصبحت نظرية متكاملة تسيطر على الفكر في القرن الثامن والتاسع عشر، كما سادت الحتمية

وأصبح العالم«آلة ميقاتية نيوتينية يتوالى فيها السبب والمفعول ولاشيء يحدث بمحض المصادفة، كل شيء محسوب حسابه حتى النهاية»[٣] واكتشافات نيوتن متنوعة تضمنت . . حساب التفاضل والتكامل وقانون الثقالة ونظريته الجسيمية في الضوء التي استخلصها من تجاربه لتحليل الألوان الساقطة على الموشور بأنَّ الاشعة جسيمات من قدر معين، ولم يقبل اعتراضات منتقديه مثل كريستيان هو يغنز بأن الضوءَ يتألف من أمواج على الرغم من اثبات تجاربه اللاحقة؛ انحراف الضوء الذي يدلّ على امتلاكه خواص تموجية. فأحدثت الخواص التموجية والجسيمية للضوء خلافات بين علماء الفيزياء ففي القرن الثامن عشر عصر الركود سادت نظرية نيوتن الجسيمية مع تطور كبير في الرياضات ثم عادت في القرن التاسع عشر النظرية الموجية للضوء وسادت هذا القرن دراسة الضوء وأُدخل مفهوم جديد هو مفهوم الطاقة ودراسة الحرارة كنوع من أنواع الطاقة، وتطور إلى مبدأ مصونية الطاقة الذي أدى إلى علم التيرموديناميك«الديناميك الحراري» وأول من أعاد النظرية الموجية للضوء: «توماس يونغ وقَدَّمَ مفهوم التداخل عندما لاحظ أنَّ جسيمات الضوء يمكن بطريقة ماأن تتداخل بعضها في بعض» ولكن ذلك لايتم إلا إذا كان الضوء أمواجاً لاجسيمات، فالتداخل يحدث بسبب الحركة الاهتزازية للموجات. وهذا الإكتشاف أدى إلى التفكير بأن الحرارة أمواج أيضاً، فضوء الشمس وحرارتها يسيران معاً واقترح أن الأمواج الحرارية والضوئية تسيران عبر الأثير. كما شهد القرن التاسع عشر تطورات في مجال الكهرطيسية. اكتشف فاراداي أن التيار الكهربائي يمكن أن يخلق حقلاً مغناطيسياً، وقد أثرت أفكار فاراداي في جيمس كليرك ماكسويل الذي قام بوضع أفكار فاراداي في صيغة رياضية وكشف تحول الكهرباء إلى مغناطيسية والمغناطيسية إلى كهرباء ثم قادهُ ذلك إلى فكرة الاهتزازات الكهرطيسية. لكنها بقيت نظرية رياضية.

-النظرية الكوانتية:

تابعت الفيزياء مع أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تقدمها ودخلت أعتاب هذا القرن بثورة كاسحة عصفت بكل دعائم الثقة وبكل أركان اليقين للفيزياء التقليدية وأدخلت العقل في صدمات وأزمات. دخلت الفيزياء عالماً جديداً وعجيباً، إنَّهُ عالم الذرات ونوى الذرات والجسيمات إنَّهُ «عالم الكم»

الكم باللاتينية «كوانتوم QUANTUM » تعني وجبة أوكمية[٣] وهي النظرية المبنية على المفهوم الذي أدخله ماكس بلانك في الفيزياء عن عدم اتصال الطاقة، وانبثقت عن هذا المفهوم ميكانيكيا الكم.

وميكانيكيا الكم، هي فرع من الفيزياء يدرس ظواهر الكون الأصغر أي عالم الكائنات أو المواد الصغيرة[٤]»

لقد تعرض فلاسفة اليونان للمادة فقالوا بانفصالها وبوجود الجوهر الفرد« الجزء الذي لايتجزأ» ومنهم ديمقريطس ولوسيبوس وابيقورس، لكن هذا الجزء لم يدخل قيد التحقق العلمي إلا في بداية القرن العشرين.

ومن المعلوم أن أصل نظرية الكم مرتبط بالظاهرة التالية:

إذا سخنت قطعة حديد بدرجات حرارة عالية تقرب من / ٥٠٠/° فإنها تشع ثم تبدأ بالإحمرار ومع اشتداد الحرارة تصبح بيضاء متوهجة. يتغير لون توهج الجسم بازدياد درجة حرارته. وهذا اللون المتغير لايتوقف كثيراً على طبيعة السطح المشع، وتختلف الأجسام في شدة صدور الإشعاعات. فكان لابدَّ من وجود جسم قياسي توضع على أساسه قوانين الإشعاع في الأجسام الساخنة. فكان النموذج القياسي «الجسم الأسود» فالجسم الأسود يمتص أكبر كمية من الإشعاعات فيسخن ثم يصبح مصدراً للإشعاع «الضوء» وبذلك استطاع الفيزيائيون اشتقاق قانونين بدلاً من المعطيات التقريبية.

- القانون الأول: إن قدرة الجسم الأسود المطلق على الإشعاع في كل ثانية تتناسب مع القوة الرابعة «ق٤» لدرجة حرارته المطلقة.

-القانون الثاني: لدى ارتفاع درجة حرارة الجسم المطلق السواد فإنَّ طول الموجة المناظرة لأقصى سطوع للضوء الذي يولده يجب أن يكون أقصر فأقصر. وتنحرف باتجاه الجزء البنفسجي من الطيف الضوئي(٥).

وقد حاول الفيزيائيان الإنكليزيان رايلي وجينز بخصوص قوانين الإشعاع الحَراري أن يتوصلا إلى قانون كامل يغطي المنحنى الطيفي بكامله. لكنَّ هذا القانون لم يتفق مع نتائج التجربة إلا من أجل الأمواج الطويلة الحمراء وما تحت الحمراء وباءت المحاولات بالفشل فظهر مايسمى بكارثة مافوق البنفسجي.

-ماكس بلانك

أفشلت كارثة مافوق البنفسجي كل الجهود المبذولة وكشفت عن صعوبات خطيرة وأصبحت الفيزياء التقليدية في مأزق، فتقدم العالم ماكس بلانك في الرابع عشر من كانون الأول عام ١٩٠٠ وأمام أعضاء الجمعية الفيزيائية الالمانية بطريقة تعطي وصفاً للمنحنى الطيفي لإشعاع السطح الأسود، فأشار إلى أن المادة تمتص الطاقة الحرارية وتصدر طاقة ضوئية بشكل متقطع أي بشكل رزم «بكموم طاقية منفصلة»، كما أدخل بلانك فهماً جديداً للعلاقة بين الطاقة وتواتر الموجة(طا. تو) فالطاقة لدى امتصاصها في المادة أولدى صدورها عنها بشكل أمواج ضوئية تتعلق بتواتر الضوء الصادر، وأن الأمواج ذات التواتر العالي تكلف طاقة عالية جداً، وبذلك وضع بلانك دستوراً عُرِف باسمه« قانون بلانك» وصاغهَ صياغةً رياضية تخص الذرة المشعة التي أطلق عليها اسم المهتز وأصبح قانون بلانك...

طا=ن×هـ×تر(٦)

وكلمة «كم» عند بلانك تعني مقداراً كاملاً بذاته فالهزاز لايمكن أن يمتلك طاقة كسرية، والتفاعل بين المهتز والإشعاع يتم بواسطة تبادل وحدات مكممة من الطاقة تعادل هـ×تر.

والمفاجأة كانت من أن هذا الاكتشاف لم يحصل في أي مختبر بل تم في ذهن بلانك لقد قدَّم صورة نظرية فقط لأنه من الصعب أن تُرصد

بالتجربة، فبنى قانونه بناءً رياضياً صرفاً. وبذلك حلَّت الصيغةُ محلّ التجربة المرئية.

ويكون بذلك قد وجَّه ضربةً قاسية للفيزياء التقليدية التي تقول بالإتصال. ووضع في العلم عامة والفيزياء خاصة سابقة جديدة غيرت وجه العلم الفيزيائي. لما ستحدثه لاحقاً، «وقد عبَّر بلانك عن ذلك لإبنه في أثناء نزهة معه على أنه ربما يكون قد قام باكتشاف عظيم لايضاهيه سوى مكتشفات نيوتن[٧]» وأول نجاح حققته في الظواهر المستعصية ظاهرة المفعول الفوتوكهربائي التي لم تستطيع الكهرطيسية أن تشرحها.

-المفعول الفوتو كهربائي-EINSTEIN

إن كموم الطاقة التي أدخلها بلانك أخذ بها آينشتاين ليشرح المفعول الكهربائي مع ضرورة تغيير المفاهيم القديمة التي قال بها ماكسويل ولورنتز بأن النور يصدر بشكل أمواج وبصورة متصلة ولقد استبدل جملة حبيبات الضوء بجملة كموم الضوء.

وتلخص فكرة المفعول الفوتوكهربائي بأن هناك قوة تربط الالكترون بالمعدن فلا بُدَّ من وجود طاقة تحرره. فكان بتوجيه سيل من الجسيمات الضوئية على المعدن حيث يصطدم الجسيم الضوئي بالذرة ويقتلع أحد الكتروناتها وكلما ازدادت غزارة الجسيمات الضوئية ازداد عدد الالكترونات المتحررة «المقتلعة» من المعدن. ويقول آينشتاين « نفهم من ذلك أن زيادة غزارة الضوء ليست في لغتنا الجديدة سوى زيادة عدد الفوتونات مما يتسبب في زيادة عدد الالكترنات المقتلعة من الصفيحة المعدنية لافي زيادة سرعتها. إن هذا ماتؤيدهُ التجربة بالتمام والكمال[٨]» ومقدار الطاقة التي يحملها الجسيم الواحد يساوي حاصل تواتر النور بثابت بلانك. طا=هـ×تر، فاينشتاين يستخدم قانون بلانك وقد سُميت كَمَّاتُ الطاقة الضوئية هذه فيما بعد باسم الفوتونات. فاصطدام الفوتون بالالكترون يؤدي إلى تحرير الالكترون، ولكنْ إذا كانت طاقة الفوتون غير كافية يبقى الالكترون

مكانَهُ«لايتولد تيار كهربائي» وطاقة الكم الضوئي تختلف باختلاف لون الضوء فطاقة الالكترون الذي يحرره فوتون أحمر أصغر من طاقة الالكترون الذي يحرره فوتون بنفسجي وهذا يعني أنَّ طاقة الكم الضوئي المنتمي إلى لون متجانس تنقص متناسبة مع تزايد طول الموجة(٩)».

وكلما قصر طول الموجة «البنفسجي» تزداد الإلكترونات المتطايرة مما يؤدي إلى توليد الكهرباء، وقد أثبتت التجارب خصوصاً لينارد أنَّ طاقة الالكترون الصادرة لاعلاقة لها بكثافة النور الوارد على المعدن بل تتعلق بلون هذا النور أوبتعبير أدق بتواتر موجته(١٠)» فالمفعول الفوتوكهربائي هو خروج الإلكترون بفعل الفوتونات. وهكذا أعادت هذه الفكرة طرح السؤال من جديد ماهو الضوء؟ موجة أم جسيم؟

لقد بدأت الفيزياء التقليدية بالتمزق تدريجياً بالضربة الأولى مع بلانك والثانية مع آينشتاين والتي ستؤدي لاحقاً إلى الانهيار، فأزمات الفيزياء التقليدية هي التي قادتها إلى ذلك.

– القفزات الكمومية.

لقد أدى النجاح الكبير في مجال التحليل الطيفي والذي أسهم بدور كبير فيه العالم الألماني غوستاف كيركوف من خلال أبحاثه إلى القول: بأنَّ الموشور يُحَلِّل اشعاعات الشمس الساقطة عليه، ويفرز هذه الأشعة بحسب أطوال موجاتها. كما بينت التجربة أنَّ الصوديوم أمام موشور يفرز طيفاً يتألف من خط أصغر واتضح فيما بعد أنَّ لكل عُنصر كيميائي طيفاً خاصاً به «هو طول موجته» ونتيجة تطور الأجهزة الكهربائية اكتشف تمسون الإلكترون عام ١٨٩٦ بفضل تغذية الإنفراغ الكهربائي في الغاز المخلخل.

ولتعيين شحنة الإلكترون وكتلته قام بتجربة حاسمة في هذا المجال باستخدام حقل كهربائي وآخر مغناطيسي يقوم بحرفها إلى الأعلى أو الأسفل ثم عبر مجال مغناطيسي يحرفها في الاتجاه المعاكس، فتبين أنَّ الإلكترون خفيف جداً بالمقارنة مع ذرات الغاز، علماً بأن ذرة الهيدروجين

هي أخف ذرة معروفة، تزن قرابة ألفي ضعف من وزن الإلكترون. كما تم تمزيق الذرات الغازية وطردت الكتروناتها نتيجة الطاقة الكهربائية المستعملة في الإنفراغ الكهربائي.

وبعدئذ قدم تمسون نموذجاً للذرة، فالذرة تتألف من مائع من موجب الشحنة يملأ حجم الذرة الكروية فيما تتناثر الحبيبات الإلكترونية الخفيفة سالبة الشحنة داخل هذه الكرة. إلا أن هذا التصور للذرة بقي غير مقنع للكثيرين إذ تجري في الوقت نفسه تجارب تلقي الضوء على بنية الذرة وفي عام ١٩١١ كانت قفزة كبرى في بناء النموذج الذري عندما قام إرنست رذفورد بتوجيه حزمة من إيونات الهليوم «إشعاع إلفا» على صفيحة رقيقة من فلز الذهب فكانت النتيجة انتشار إيونات الهليوم ضمن الورقة الذهبية بشكل يدلّ على التفاعل بين إيونات الهليوم والذرة، أي إن ذرات الذهب لها مركز أطلق عليه اسم النواة. فقدم بعد ذلك تصوره لنموذج الذرة الذي «يتمثل بنواة ذات شحنة كهربائية موجبة وتتركز فيها كتلة الذرة تقريباً وبالكترونات سالبة الشحنة تدور في أفلاك حول النواة(١١)».

واستطاع رذفورد أن يحسب قطر النواة من مرتبة(١٠)^-١٥^ متر، والشحنة الإيجابية تساوي في المقدار ز× شحنة الإلكترون و(ز) هو العدد الذري للعنصر، فعدد الإلكترونات = ز في مدارات مختلفة أونصف قطر المدار الإلكتروني الإعتيادي حوالي(١٠)^-١٠^متر.

لقد أسقط رذفورد نموذج تمسون وبنى نموذجاً كوكبياً تسبح الإلكترونات فيه في فضاء حول النواة مستقياً نموذجه من القوانين الكهرطيسية للفيزياء التقليدية التي وضعها مكسويل والتي تقول«بأنَّ كل جسم يخلق حول نفسه مجالاً، وكل جسم آخر يوجد في ذلك المجال يصبح معرضاً لتأثيره(١٢)». لكن هذا النموذج الكوكبي للذرةسيحل به الدمار بعد انتهاء الطاقة التي تجعل الإلكترون يتحرك حركة دائرية مستمرة حول النواة، مما يفقده وبالتدريج جزءاً من طاقته وبانتهاء الطاقة سيسقط الإلكترون ويدمر

هذا النموذج بزوال الإلكترونات وموتها، لقد وضع رذرفورد صعوبات أمام الباحثين لتخليص هذا النموذج من الدَّمار فتقدم نيلزبور لتخليص هذا النموذج من المأزق بطرح نموذج جديد للذرة.

-نيلزبور(١٨٨٥-١٩٦٢) ونموذجه الجديد

بعد أن تقدم نيلزبور بإطروحة الدكتوراة التي يخصّ موضوعها نموذج تمسون، دفعه تمسون عام ١٩١١إلى منشستر للعمل مع فريق رذرفورد وبعد انضمامه بعام تم التوصل إلى نتائج هزّت عالم الفيزياء.

انطلق بور في عمله من ذرة الهيدروجين. وهي أخفُّ الذرات وتتألف من نواة والكترون واحد يدور حولها فكان جلّ همه تصميم نموذج لذرة الهيدروجين ليفهم من ذلك كل الذرات في سياق هذا النموذج.

فإذا كان الالكترون في ذرة الهيدروجين يدور حول النواة بمدارات محددة، وفي هذا المدار المحددلا يصدر أي إشعاع ليحافظ على استقرار الذرة لكن إذا بقي الالكترون مستقراً ومحتفظاً بطاقته فكيف يصدر ضوءاً؟.

إن الضوء الصادر عن الإلكترون يسلبه طاقته. ولابدّ لبور من الاعتماد على نظريةالكم والتي وضعها ماكس بلانك. فالالكترون يشع طاقة من وقت لآخر«بشكل متقطع» وفسر بور ذلك بأن الذرة لاتصدر ضوءاً إلا إذا قفز أحد الكتروناتها من مدار إلى آخر والضوء يصدر لحظة حدوث هذه القفزة فقط وبذلك يكون بور قد خطا خطوة جريئة وجديدة على طريق بلانك وآينشتاين.

ثم استخدم بور ثابت بلانك«وثابت بلانك وحدة أيضاً ويمكن أيضاً تجزئته إلى وحدات أخرى. إنه وحدة طاقية زمنية، وحدة شيء يسميه الفيزيائيون فعلاً، وهو أيضاً وحدة عزم زاوي، وإن عملية الرصد لها صلة مباشرة بنموذجه الذري[١٣]».

والعزم الزاوي« الحركي» هو« عزم الإندفاع أو كمية الحركة، وهو جداء الكتلة بسرعتها وبالمسافة الواقعةبين شعاع الحركة ونقطة مبعثرة[١٤]».

إن سرعة دوران الإلكترون معينة تماماً إذا كانت القوة التي تمسك به على مداره ثابتة، ومقدارالعزم الزاوي ثابتَ ويكون نصف قطرالمدار معيناً فللالكترون عزم زاوي يساوي الوحدة(هـ) ثم حسب نصف قطر المدار: ب×هـ×٢π نوجد القيمة الصحيحة.

وبالتالي فإن المدار يقع بعيداً عن النواة، وعندما استخدم عزم زاويَ يساوي هـ٢وجد مدار آخر أنصاف أقطارها تساوي أربعة أمثال، ثم هـ٣يكون مداراً يبعد تسعةأمثال وستة عشر مثلاًالخ. . . «إن الأبعاد الممكنة عن النواة تزدادكما تزداد مربعات الأعداد الطبيعية. وكلما ازداد بعد الإلكترون عن النواة قلّ احساسه بجذبها الكهربائي وسهل انتزاعه عنها».

بذلك قدم بور نموذجه الذري الجديد متصدياً للصعوبات التي تركها رذرفورد في نموذجه، فالنموذج الجديد لبور يتألف من عدد من المدارات المباحة وقد تقيد الإلكترون بهذه المدارات الكمومية.

لكن ذلك ليس الاكتشاف الوحيد لبور بل وجد أيضاً سبب عدم صدور اشعاع عن الالكترون المقيَّد بمداره. حيث أن الالكترونات التي تملك أمثالاً صحيحة من وحدة العزم الزاوي(هـ١-هـ٢-هـ٣. .)هي التي يتاح لها الدوران المستقر، وقد عُرفت المدارات الكمومية بمدارات بور والاعداد الصحيحة١ ,٢ ,٣ بالأعداد الكمومية للمدارات.

فالالكترون لايشع طاقة ضوئية إلاعندما ينتقل من مستوى طاقة إلى مستوى طاقة آخر. وعندما حسب الفروق الطاقية بين المدارات وثم استخدم دستور بلانك نجح في التنبؤ بتوترات الأمواج الضوئية المرصودة عندما يقفز الإلكترون إلى مدار آخر.

ويمكن حساب تردد الفوتون (تر) إذا رمزنا إلى المستوى الأعلى ((طا٢)والأدنى بـ(طا١)فإن طا٢-طا١=(هـ)(تر).

وعندما اطلع بور من أحد زملائه على نشرة يوهان بالمر الذي كان قد رصد عام ١٨٨٠ الضوء الصادر عن الهيدروجين الغازي، وكان قد وجد أن

الألوان الصادرة ليست متوالية بشكل مستمر في الطيف، وعندما تكشف تحليل الطيف بموشور زجاجي عن ألوان مفقودة وأصبح الطيف بعد تحليله عدة خطوط ملونة شاقولية وكان بين الخطوط ظلام دامس. كان الطيف الناقص الذي لاحظه بالمر صادراً عن ذرات غاز الهيدروجين. من ذلك استطاع بور أن يبرهن على اشتقاق الطيف الخطي لذرة الهيدروجين بأكمله. إن الطيف خطي لأن القفزة المدارية التي يمكن أن تشع مكان الظلام محظورة، وبما أن الالكترون محدد المدار فله عدد معين من التوترات الضوئية المباح صدورها. وقيمة تواتر الضوء الصادر تتعلق بالفرق الطاقي الذي يتخلى عنه الإلكترون أثناء القفز من مدار إلى مدار وهكذا استطاع بور تفسير الطيف الهيدروجيني الذي لاحظه بالمر [١٦].

لقد استطاعت نظرية بور أن تفتح آفاقاً جديدة أمام العلماء انطلاقاً من مبدأ بلانك. بعد فترة من اكتشافه عاد بور إلى بلاده حيث أنشأ في كوبنهاغن معهدهُ الشهير الذي أصبح أعظم معهد للفيزياء الجديدة لفترة عشرين عاماً، وقد حصل على جائزة نوبل عام ١٩٢٢.

لويس دوبروي والأمواج المادية.

أما دوبروي وهو من عائلة ارستقراطية، فقد درس التاريخ عام ١٩١٠ ثم أقنعه أخوه الفيزيائي بدراسة الفيزياء. وأذهلهُ الجدل حول ميكانيكا الكم وأفكار آينشتاين فتقدم بأطروحة الدكتوراة في جامعة السوربون بأن الفوتون يظهر سلوكاً إزدواجياً بين الجسيم والموجه. فهل من الصحيح أيضاً القول بوجود ازدواجية بين الجسيم والموجه في جميع الدقائق المادية كالالكترونات والجسيمات الأخرى؟

لقد رغب دوبروي في تقديم شرح رياضي للمثنوية الجسيمية الموجية في طبيعة الضوء. فاكتشف دستوراً جديداً طم = $\frac{هـ}{ك \times سر}$ [١٧] فهو يكشف عن العلاقة التي تربط بين طول الموجات الجديدة مع الكتلة وسرعة الأجسام

المتحركة . وهذه العلاقة نفسها تنطبق على الفوتون وسميت علاقة دوبروي، وهذا الدستور الرياضي الجديد بإمكانه أن يفسر مدارات بور، فلكل مَدار صورة لموجة مستقرة. «إن أبسط نموذج لموجة مستقرة هو حركة وتر مثبت من طرفيه يذهب ويجيء بالتناوب بين الأعلى والأسفل، إن هذه الحركة هي أن النقطتين الطرفيتين ثابتتان، فنقول إننا إزاء عقدتين لأن كل نقطة ثابتة في مكانها من لموجة المستقرة تسمى عقدة[١٨]». فالمدار الأخفض له عقدتان وللذي يليه أربع عقد وللثالث ست عقد وهكذا. . . لقد قدم قفزة كبيرة في عالم الذرة ولكنها كانت تفتقر للدعم التجريبي ومن ثم دعمها تجريبياً دافيسون وج . ب ثمسون ابن ج . ج ثمسون[١٩].

إرفين شرودينغر «١٨٨٧-١٩٦١»

أثبت دافيسون وتومسون فكرة دوبروي بالتجربة وأصبحت الموجات المادية مقبولة . لكن لابد من إيضاح صورة الموجة عندما تغير طاقتها وتشع ضوءاً . فلا إلكترونات بور القافزة ولاموجات دوبروي المستقرة استطاعتا تفسير صدور الضوء عن الذرات الأمر الذي أحدث ضجة كبيرة في الوسط العلمي الفيزيائي الأوربي وكان لابدَّ من وجود معادلة رياضية تشرح تغير صورة الموجة ضمن الذرة.

تقدم إرفين شرودينغر الذي درس فكرة دوبروي عن الأمواج الإلكترونية بتوصيف رياضي استمراري فالذرة عنده وتر كمان يهتز؛ فالضوء تخافق أوتآلف يحصل بين مدروجين منخفض وعال. لكن هذا التقديم لم يرتح له الفيزيائيون فالموجات عند شرودينغر تفتقر إلى وسط تتموج فيه وإلا ظلت موجات تجريدية رياضية لم تعرف كيف تتموج ولافي اي زمان ومكان، فهي صورة احتمالية.

ولكن بعد ذلك أعطى معالجة مقنعة للإلكترونات في ذرة الهيدروجين«ومفادها أن سويات طاقة ذرة الهيدروجين تتجلى بكل بساطة على صورة توترات خاصة للأمواج الجسيمية المستقرة . وهذا ماحدا به إلى

التفكير بأن من الخطأ تسميتها طاقات، لأنها ليست سوى تواترات[٢٠].

لقد اعتمد الأمواج الجسيمية بدلاً من الإلكترونات الذرية. وأصبحت المدارات غيوماً منتشرة «وقد جاء اكتشاف شرودينغر لمعادلته الموجية نتيجة دمجه عمل دوبروي المتعلق بطبيعة الإلكترون الموجية، بالهيكل الرياضي الذي ابتكره وليم هاملتون لميكانيك نيوتن[٢١]». فعلى الرغم من هذا الإكتشاف العظيم والنجاح الباهر فقد بقيت هذه النظرية غامضة وتحتاج إلى توضيح.

النظرية الكوانتية. ومشكلة التعبير اللغوي.

لقد أثارت التغيرات المستمرة والأفكار المتجددة والتبدلات التي لم تهدأ خلال سير العلم الفيزيائي مشكلات عدة،

وتعدُّ اللغة إحدى تلك المشكلات التي واجهت علماء الفيزياء في أثناء بحثهم، وصوغ قوانينهم وشرح أفكارهم. فالفيزياء بوصفها جزءاً من العلم تهدف إلى توصيف الطبيعة وفهمها، وعلى هذا الأساس تعتمد بالضرورة على اللغة كوسيلة وحيدة للتعبير وصياغة قوانينها فهي أساساً قد نشأت للتفاهم بين البشر وبوصفها أساساً للتفكير.

وأي نوع من الفهم سواء كان عملياً أم لا، يتوقف على مدلولاتنا اللغوية المستعملة في التعبير عن أفكارنا وتبادلها فيما بيننا. وكثيراً مااستطاعت الفيزياء التقليدية أن تقوم بتشذيب بعض المدلولات المستخدمة في الحياة العادية وتحولها إلى مفاهيم لتكون دساتير جيدة تتيح تفاهماً خالياً من الغموض في أثناء توصيف الظواهر وفي إجراء التجارب وشرح النتائج.

هذه المشكلات اللغوية استطاعت الفيزياء التقليدية التغلب عليها وأصبحت تملك إرثاً لغوياً علمياً كبيراً خاصاً بها. أما المشكلة الأكبر للغة فهي التي واجهت علماء الفيزياء في القرن العشرين مع الثورة النسبيّة وميكانيكا الكم.

لقد سببت النسبية والكم قطيعة كبرى مابين المفاهيم في الفيزياء التقليدية التي تناسب مستوى الظواهر الكبرى. ومفاهيمها الجديدة التي تناسب العلم الميكروفيزيائي إرباكاً لعلماء الفيزياء أنفسهم في بحثهم والتعبير عن أفكارهم وعملت على قطيعة مع الفئات الأخرى. وهذا ماحدا بأوبنهايمر إلى القول: «إنَّ المعرفة لم تعد اليوم قادرة على أن تؤلف كما كانت تؤلف في أثينا أو في أوربا القرن الخامس عشر، اغناء للثقافة العامة. إنها ستبقى وقفاً على فئات قليلة ذات تخصص عال وليس في وسعها جعل هذه المعرفة سهلة التناول مع الناس العاديين كما جعلت تجربة نيوتن(٢٢)».

فإذا طلب من أحد الفيزيائيين الذرين أن يقدم شرحاً لما يحدث واقعياً في تجاربه فإنه لن يستعمل كلمات« التوصيف – واقعياً – حدث» إلا من خلال الإرث اللغوي الذي يحمله من المفاهيم الفيزيائية التقليدية أو معانيها الحياتية اليومية.

وإذا اراد الابتعاد عن تلك المفاهيم سيجد نفسه في مأزق ولن يجد وسيلة للتعبير دون غموض. وهذا ماحدث فعلاً عندما ظهرت ميكانيكيا الكم ومعها إرثٌ عن سابقتها جميع المفاهيم التي استخدمتها الأخيرة في تفسير الظواهر الكبرى ثم حاولت أن تنقل تلك المفاهيم إلى عالم الأشياء المتناهية في الصغر وقد لاحظ علماء الفيزياء الذريون منذ البداية أن تلك المفاهيم القديمة في نظرية الكم من الأمور المربكة، وبينوا علاقات الريبة بوضوح بأن المفاهيم القديمة السابقة عن تحديد موضع الإلكترون بالضبط، وكذلك تحديد السرعة والطاقة والزمن في عالم الذرة تستخدم مجالاً محدداً فحسب. فالنزول إلى عالم الذرة ألزم العلماء بتغيير مفاهيمهم العادية التي ورثوها عن الفيزياء التقليدية كالسرعة والمسافة والزمن. يقول نيلز بور: «إنَّ علينا في الميكروفيزياء أن نتعالى على اطر المكان والزمان المألوفة. إن المكان والزمان، إنما يطوفان في مستوى معين، وعلى عالم الميكروفيزياء أن يتعلم كيف يمارس فيما دون هذا المستوى اساليب تفكير جديدة متحررة من

مقتضيات التمثيل الحدسي[٢٣]». إذاً فمن العبث محاولة فهم فيزياء الكم والزمان والمكان في النظرية النسبية بمفاهيم اعتيادية قديمة. فالحديث عن الإلكترون بوصفه جسيماً عيانياً أو مادياً أو تحديد سرعته أوموقعه يتطلب مفاهيم وصياغات جديدة. وقد بيَّن آينشتاين ذلك عند مفهومي الزمان والمكان بقوله«إنَّ على المرء قبل أن يتكلم عن مفهومي الزمان والمكان أن يقدم تعاريف عملية، تعاريف تفصِّل كيف يقاس هذان الشيئان[٢٤]». وقد دفع قول آينشتاين بها يزنبرغ إلى الشك في كل مفهوم لايوجد له تعريف عملي يتيح قياسه فيقول«إنَّ كل المفاهيم والكلمات التي اخترعت في الماضي من خلال التفاعل بيننا وبين العالم ليست ذات مدلولات واضحة كل الوضوح. أي إننا لانعلم بالضبط إلى أي مدى تساعدنا في استكشاف تفسير للعالم. ونحن نعلم في اكثر الأحيان أن بالامكان تطبيقها على تشكيلة واسعة من التجارب الداخلية أو الخارجية، لكننا نعلم في الواقع العملي أبداً الحدود الدقيقة لمجالات تطبيقها. وهذا صحيح حتى في مجالات المفاهيم الأبسط والأعم لمفهومي الوجود (الزمان والمكان) فنحن لن نتمكن إذاً، أبداً من التوصل بالحكمة الصرفة إلى حقيقة مطلقة. ومع ذلك يمكن فعلاً، عندما تصبح المفاهيم جزءاً أساسياً من مجموعة مبادىء وتعاريف يمكن أن نعبر عنها بشكل رياضي متماسك[٢٥]». فدفعه ذلك إلى تشكيل أدواته الرياضية، فبحث أولاً عن إيجاد علاقة بين منظومات مفاهيم فيزيائية مغلقة ومتماسكةثم ميَّز أربع منظومات اتخذت شكلها النهائي منذ زمن طويل. المنظومة الأولى علم الحركة النيوتيني والثانية التي تشكلت خلال القرن التاسع عشر مع علم التحريك والمنظومة المغلقة الثالثة للمفاهيم والمقولات فقد تولدت في الظواهر الكهربائية والمغناطيسية واتخذت شكلها النهائي خلال العقد الأول من القرن العشرين بفضل أعمال لورنتز وآينشتاين ومنكوفسكي. والمنظومة الرابعة المتماسكة نظرية الكم. فالعلاقة بين المنظومات الأربع. أنَّ الأولى محتواة في الثالثة(كحالة حدية عندما يمكن عدَّ

سرعة الضوء لامتناهياً في الصغر)، ويمكن ربط الثانية مع أي واحدة من الثلاثة الأخريات دون صعوبة[٢٦]». وبذلك يحاول هايزنبرغ أن يتجاوز الصعوبات التي تواجه نظريةالكم فيما يخص التعبير اللغوي، فيقول: «نلاحظ أن الجملة المادية التي نعالجها بالطرائق الكمومية هي في الواقع جزء أوسع منها قد تنتمي في النهاية (إلى العالم كله) فهي تتفاعل مع الجملة الاوسع . . . فالتفاعل مع الجملة الأوسع ذات الخواص المجهرية المجهولة، يجلب عنصراً احصائياً جديداً إلى شرح الجملة المعتبرة«في كلا النظرية الكمومية والنظرية التقليدية» وفي الحالة النهائية للأبعاد الكبيرة يخرب هذا العنصر تأثير تداخل الاحتمالات بحيث يقترب المخطط الميكانيكي الكمومي فعلاً من المخطط التقليدي في النهاية. فعند هذه النقطة إذن يزول الغموض عن الرابطة بين الرموز الرياضية لنظرية الكم ومفاهيم اللغة العادية[٢٧]». لقد قام هايزنبرغ بإنشاء أدواته الرياضية لتنوب مكان اللغة القاصرة عن التعبير اللغوي في عالم الكم. حيث «أن الثمن الذي لابد أن ندفعه لهجران لغة الرياضيات هو فقدان الدقة والإضطرار إلى أن نذكر أحياناً نتائج لم نبرهن على كيفية الحصول عليها[٢٨]». كما أن مفهوم التتامية الذي أدخله بور«جسيم -موجه» لتفسير نظرية الكم والتي فرضتها في الميكروفيزياء ثنائية الظواهر الكوانتية. فقد وجهت ضربة إلى أكثر المبادىءالمنطقية تماسكاً. مبدأ الهوية«آهي آ» اللاتناقض «آ هي ب أو لاب» وفرضت تعديل قانون الثالث المحذوف«إما أن تكون آهي ب أولاب».

كل ذلك دفع هايزنبرغ إلى القول « يتضح أن الطبيعة الإحصائية لقوانين الفيزياء الميكروسكوبيةأمر لايمكن تجنبه ولا التغلب عليه. ذلك لأن أي معرفة بـ الواقع هي بسبب القوانين الكوانتية. معرفة ناقصة في ذاتها. إنَّ النظرة المادية التي تنسب وجوداً- انطولوجياً-مادياً للظواهر ترتكز على فكرة خاطئة. وهي أن الوجود الانطولوجي أو الواقعة المباشرة التي ننسبها للظواهر المحيطة بنا. . في العالم الماكروسكوبي يمكن تمطيطه ليشمل

الحوادث على المستوى الذري وهذا شيء مستحيل[٢٩]» . إننا مع اوبنهايمر حينما يقول : «بأن المعرفة لم تعد قادرة على أن تؤلف إغناءً للثقافة العامة بل بقيت ذات تخصص عالٍ[٣٠]» .

النظرية الكوانتية . ومفهوم الحتمية واللاحتمية .

ساد تاريخ العلم ، وحتى نهاية القرن التاسع عشر ، قرن العقل واليقين اعتقاد بوجود عقلي كلي ثابت لايتغير ، وماعلى هذا العقل إلاالكشف عن الأسباب الثابتة التي تؤدي إلى التغيرات نفسها ، على نحو منتظم وحتمي . حتى أصبح العالم الكوني في عصر نيوتن محدداً من قبل وموضوعاً في نظام محكم وانسجام تام ، فلكل حادث سبب وإن الأسباب نفسها حتماً تحدث النتائج نفسها ، وهذا ماحدا بالعلماء للإيمان بالحتمية في العلم . فالكاتب الرياضي هنري بوانكاري يقول«بأن العلم حتمي وذلك بالبداهة [٣١]» . لكن اقوى وأعنف المدافعين عن الحتمية لابلاس(١٧٤٩ - ١٨٢٧) الذي يقول : «إن الحوادث الراهنة لها مع الحوادث الماضية رابطة مؤسسة على المبدأ الواضح التالي : وهو أنه لاشيء يبدأ في الوقوع دون سبب وإن هذه البديهية المعروفة بمبدأ السبب الكافي . . . . يجب أن تنظر إذن ، إلى الحالة الراهنة للكون كنتيجة لحالته السابقة وكسبب لحالته اللاحقة[٣٢]» . لقد أصبح مفهوم الحتمية قانوناً راسخاً لايتغير إلاأن العلم المعاصروظهور ميكانيكيا الكم جلب أزمة للعقل عصفت بكل دعائم الثقة وبكل أركان اليقين للعلم . وغدا التغير أكثر القوانين ثباتاً . فمنذ ظهور ميكانيكيا الكم بدأ تفسير جديد لظواهر العالم والكون ، مختلف عن التفسير الآلي القديم اختلافاً جذرياً . لقد حلّت علاقات الإرتياب والتفسير الإحتمالي محل القوانين السببية وهذا ماوضح في علاقات هايزنبرغ الإرتيابية وأهم ماانتهى إليه هو .

١ -كلما دق قياس موقع الجسيم غيرت هذه الدقة كمية حركته وسرعته وكلما دقّ كمية الحركة التبس موقعه .

٢-يمتنع قياس موقع الجسيم وكمية حركته معاً قياساً دقيقاً وبالتالي تتعذر معرفة موقع الجسيم في زمن لاحق(٣٣).

فـ هايزنبرغ يرفض الحتمية الآلية. والميكانيك الكوانتي قد أثبت عدم جدوى قانون السببية نهائياً. وأما العالم الفرنسي لويس دوبروي فقد رفض الحتمية والتصورات الكلاسيكية في الفيزياء الجديدة والكوانتا «فإذا كانت الفيزياء القديمة تسعى جاهدة إلى اخضاع جميع الظواهر للقوانين الدقيقة والحتمية، فإنَّ الفيزياء الجديدة، لم تعد تمدُّنا سوى بقوانين احتمالية، ومما لاشك فيه أن هذه القوانين الاحتمالية قابلة لأن نعبر عنها بصيغ دقيقة، إلا أنها تبقى قائمة ويمكننا أن ندرك أنَّ هذه النسبة المعينة من اللايقين هي مايقوم بلانك بحسابها، بوجه من الوجوه ثابت(٣٣)». لقد تبنى دوبروي التفسير الإحتمالي الذي قال به هايزنبرغ وبور، إلا أنَّه عدَل عن هذا الرأي وتبنى رأياً بامكانية قيام حتمية في الفيزياء الكوانتية وهذا الرأي الذي كان يأخذ به في بدء عمله العلمي والذي بقي متمسكاً به اينشتاين. إلا أن هايزنبرغ بقي مدافعاً عن اللاحتمية واعطاء الطابع الإحصائي لنظرية الكوانتا فيقول: «إن قوانين نظرية الكوانتا يجب أن تكون من طبيعة إحصائية(٣٥)». ثم يؤكد على تثبيت رأيه القاطع والنهائي في ذلك بقوله: «لقد تحدد الاتجاه الذي يسير فيه نحو هذه النظرية وتقدمها، منذ أكثر من عشرين سنة ومن غير الممكن القول أن المستقبل سيشهد تغيراً أساسياً في هذا المجال(٣٦)».

ونستطيع القول إن تاريخ العلم أثبت لنا«أن التحول إلى جديد أبداً هو القاعدة، والثابت الوحيد هو التغير(٣٧)».

المراجع والهوامش

١- آلبرت آينشتاين. ليوبولد إنفلد - تطور الأفكار في الفيزياء - من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية والكم. ترجمة د أدهم السمان. مطابع وزارة الثقافة دمشق ١٩٨٦. ص٢٧٣

٢-فريد آلان رولف. مع القفزة الكمومية. ت.د. أدهم السمان. طلاس للدراسات والنشر ص٤٥

٣- ف. ريدنيك. ماهي ميكانيكا الكم؟- العلم للجميع - دارمير للطباعة والنشر ١٩٧١- ص١٩

٤-توماس كون. بنية الثورات العلمية- ت. شوقي جلال. سلسلة عالم المعرفة. العدد١٦٨. ص٣٢١

٥- القانون الأول: تحسب درجة الحرارة المطلقة ابتداءً من ٢٧٣ تحت الصفر. اكتشف هذا القانون العالمان النمساويان ستيفان وبولتزمان في نهاية القرن التاسع عشر. ويسمى القانون الثاني: باغراف وين. باسم مكتشفه الفيزيائي النمساوي وين* انظر-ف. ريدنيك. ماهي ميكانيكا الكم. ص٣٧-٣٨

٦-ن: عدد صحيح ١، ٢، ٣، : تر=تردد الاشعاع هـ: ثابت علمي يدعى ثابت بلانك هـ =(٦٢,٦×١٠)$^{-٧}$ ٢أرغه / ثانية الأرغة. هي وحدة قياس الطاقة والعمل وكمية الحرارة وهي تعادل ١٠$^{-٢٧}$ الجول. هو المتر النيوتوني أو ثانية واط والكيلو واط ساعي يعادل ٦,٣×١٠^{٦} جول *انظر. نايف بللوز-مناهج البحث في العلوم الطبيعية-الجزء الثاني. مطبعة الإنشاء -١٩٨٥-١٩٨٦-ص٢٠٥

٧-فيرنرهايزنبرغ-فيزياء وفلسفة. ثورة في الفيزياء الحديثة. ترجمة د. أدهم السمان. مطبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق ١٩٨٤-ص١٠

٨-البرت آينشتاين. ليوبولدإنفلد- تطور الأفكار في الفيزياء ص٢٧٣

٩-المرجع نفسه ص٢٧٣

١٠-فيرنرهايزنبرغ- فيزياء وفلسفةص١١

١١-المرجع نفسه ص١٢

١٢-سالم يفوت-فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع. دار الطليعة. بيروت ١٩٨٦-ص٦٨

١٣-فريد آلان دولف. مع القفزة الكمومية-ص٧٤

١٤-غاستون باشلار- الفكر العلمي الجديد. ترجمة عادل العوا- مراجعة عبد الله الدايم- مطابع وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي-دمشق ١٩٦٩-ص١٧٧

١٥-ميشيل روزه -روبرت أوبنهايمر والقنبلة الذرية -ترجمة وجيه السمان. مطبعة وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٤-ص ٣٢-٣٣

١٦-انظر- فريد آلان رولف. مع القفزة الكمومية -ص٧٥-٧٧

١٧- طم=طول الموجة- هـ: ثابت بلانك-ك: كتلة الجسم - سر: سرعته.

١٨-آلبرت آينشتاين - ليوبولد إنفلد- تطور الأفكار في الفيزياء-ص٢٨٤

١٩- نال دوبروي جائزة نوبل لعام ١٩٢٩ وداقيسون وثمسون جائزة نوبل ١٩٣٧ مناصفة لأكتشاف الطبيعة الموجية تجريبياً للإلكترون.

٢٠-فيرنرهايزنبرغ - فيزياء وفلسفة ص٢٢
٢١- لويد متزوجيفرسون هين ويفر-قصة الفيزياء . ترجمة طاهر ترابدار-وائل الأتاسي طلاس للدراسات والنشر-ص٢٩٢
٢٢-ميشيل روزة-روبرت أوبنهايمر والقنبلة الذرية-ص٤٠-٤١
٢٣-روبرت بلانشة- المعقولية في العلم الحديث-ترجمة د. عادل العوا-مطبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي-دمشق ١٩٨١-ص٥١ .
٢٤-فريد آلان وولف-مع القفزة الكمومية . ص١٠٠
٢٥-فيرنرهايزنبرغ . فيزياء وفلسفة . ص٧٧-٧٨
٢٦-نفسه انظر ص ٨٤-٨٥-٨٦-٨٧
٢٧-انظر فيرنرهايزنبرغ - فيزياء وفلسفة . ص١٧٠-١٨٠
٢٨-البرت آينشتاين . ليوبولد إنفلد - تطور الأفكار في الفيزياء . ص٣٣
٢٩-محمد عابد الجابري -مدخل إلى فلسفة العلوم . الجزء الثاني . المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي دار الطليعة -بيروت . ص٢١٣
٣٠-ميشيل روزة -روبرت أوبنهايمر والقنبلة الذرية . ص٤٠
٣١-عبد الكريم اليافي . تقدم العلم . ص١٠٠
٣٢-محمد عابد الجابري-مدخل إلى فلسفة العلوم . ص١٧٤-١٧٥
٣٣-نايف بللوز . مناهج البحث في العلوم الطبيعية . ص٢٢٨
٣٤-سالم يفوت . فلسفة العلم المعاصر . ص١٨٦
٣٥- محمد عابد الجابري . مدخل إلى فلسفة العلوم . ص١٨٧
٣٦-المرجع نفسه ص١٨٨
٣٧-جيمس بيرك - عندما تغير العالم . ترجمة ليلى الجبالي . مراجعة شوقي جلال . سلسلة عالم المعرفة- الكويت . العدد١٨٥-ص١٥٩

* * *

سوسيولوجية الدين عند ماكس فيبر

لينا بلال

أولا - المقدمة:

اتصف ماكس فيبر MAX WEBER ١٨٦٤ - ١٩٢٠ *بسعة معرفته واهتماماته المتنوعة، كان ولم يزل يتمتع بمكانة هامة في تاريخ الفكر الاجتماعي، ولا تزال أعماله وآثاره في هذا الحقل موضع اهتمام وجدل مثير. فضلاً عن اهتماماته وبحوثه في حقول القانون والاقتصاد والمنطق.*

(*) لينا بلال: باحثة من سورية، الإجازة في الآداب قسم العلوم الاجتماعية، لها عدة أبحاث منشورة.

ولعله في هذا السياق يعد من السباقين إلى إقامة علم اجتماع الدين، على أسس ومبادىء جهد قدر المستطاع على أن تكون علمية وصارمة. وقد برزت آراؤه بصورة أوضح في كتابه الشهير الموسوم «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» الذي يعد من المؤلفات الهامة في علم اجتماع الدين. حاول فيه، كما سنرى، أن يفهم دور وأثر السلوك الذي تتيحه الظاهرة الدينية في الحياة الاقتصادية. وكيف أن هذا السلوك يعمل موجها لشطر من الفعاليات الإنسانية الأخرى، أو يشترطها. ويهدف إلى استنباط العلاقة الممكنة والمتبادلة بين الأخلاق الدينية، وبخاصة البروتستانتية بصورة محددة من جهة، وروح الرأسمالية من جهة أخرى. ولكن ما يبدو هاماً قبل هذا أو ذاك، هو أن نفهم جيداً ما يقصده فيبر بالأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ونفهم ثانياً طبيعة العلاقة بينهما واتجاهاتها.

يرى البعض أن هذا الكتاب كان رداً على النزعة الاقتصادوية وعلى السكولاستيكية الماركسية. يعلن فيبر بوضوح في هذا الكتاب: إن المسألة الكبرى في انتشار الرأسمالية الحديثة، ليست مسألة أصل رأس المال، انها مسألة نمو الروح الرأسمالية. ويعلق **ريمون آرون** على ذلك بما يلي: «ليست البروتستانتية هي سبب الرأسمالية، بل أحد أسبابها، بل أنها بالأحرى أحد أسباب بعض مظاهر الرأسمالية»(١).

فالأخلاق البروتستانتية بهذا المعنى هي أحد أسباب عقلانية الروح الرأسمالية، دون أن يعني ذلك إذا حذفنا هذا السبب -وفقا لفيبر- أنه يحول دون ظهور الرأسمالية.

يرى **بيير بورديو**: إن سوسيولوجيا الأديان، التي أسسها ماكس فيبر تمثل تقدما كبيراً يذهب إلى أبعد مما ذهب ماركس، ويعتبر ماكس فيبر في هذا الإطار رائداً لما يسميه بالماركسية الرمزية «... لقد ذهب فيبر، برأيه، مسافة أبعد من ماركس في مجال تحليل الأديان وكان أكثر جذرية منه، وأكثر مادية. وأعتقد أن النظرية المادية للدين موجودة لدى فيبر أكثر مما هي

موجودة لدى ماركس، لأن ماركس كان قد اكتفى بتحليل وظيفة الأيديولوجية الدينية. أما فيبر فقد تجاوز ذلك واتخذ موضوعا لدراسته سوسيولوجيا الفاعلين الدينيين»[٢] وركز على المصالح الدينية البحتة لهؤلاء. على هذا النحو يتجاوز بورديو التضاد القائم والشائع بين ماكس فيبر وماركس.

لعل اهتمام فيبر بدور البروتستانتية في نشوء الرأسمالية، يفسره انتماؤه إلى أسرة برجوازية تجارية كانت تعتنق البروتستانتية وتتعصب لها. وبسبب من ذلك طردت من موطنها الأصلي النمسا، وهاجرت إلى ألمانيا حتى أصبحت أسرة برجوازية نشطة. وهذا الاعتناق المذهبي - هو الذي أوحى له كسبب مطابق مع وجود إمكانية موضوعية - طبقا لفيبر - هو الذي أدى إلى هذا التحول في مصائر الأسرة محاولاً انطلاقاً من ذلك تعميم هذا الفهم على دراسته للدين.

ثانيا - علم اجتماع ماكس فيبر: المشكلات، المنهج، الموضوع:

انقسمت الأوساط الأكاديمية الألمانية في القرن التاسع عشر، بسبب نزاع منهجي يتعلق بتصنيف العلوم الإنسانية، التي كانت تدعى علوماً تاريخية، ووضعها ضمن لوحة العلوم. لقد توصل **دلتاي** إلى أن «أساس هذا التصنيف هو الفارق بين الموضوعات على أساس من التمييز بين ملكوت الطبيعة وملكوت الروح أو التاريخ»[٣] فالموضوع الذي يتناوله علم الطبيعة هو الواقع الفيزيائي المحدد بقوانين ثابتة، أما العلوم الإنسانية فهي تلك التي تتناول الواقع الإنساني المتصف بالفرادة والنوعية، الذي يسوده الحرية والمصادفة ولا يخضع للضرورة والحتمية الآلية. وعليه فلا بد من أن يكون هناك نوعان من المناهج الأساسية، نوع يمكننا أن ندعوه معمما، والآخر مفرداً. ومن ذلك تنتج فئتان من العلوم فئة العلوم القانونية، وفئة العلوم الرمزية. ويدعوهما **ريكهارت** بعلوم الطبيعة وعلوم الثقافة. العلوم الأولى تعتمد التفسير والأخيرة الفهم.

لقد أخذ ماكس فيبر بهذا التقسيم الشائع في المناهج بين علم الطبيعة وعلم الإنسان كنقطة انطلاق في عمله، ليصل إلى تأسيس علم اجتماع يستند إلى فهم تفسيري للفعل الاجتماعي، أسبابه ومصاحباته. بوصف الطريقتين مشروعتين على السواء، متكاملتين ومتآزرتين في آن. من هنا يقول: إننا ندعو علم اجتماع، علماً موضوعه أن يفهم بالتفسير الفعالية الاجتماعية لكي يشرح لنا فيما بعد بالسببية نمو هذه الفعالية ونتائجها»[٤].

على هذا النحو ألغى فيبر التقابل القائم بين الفهم والتفسير، ليوحد بينهما بوصفهما منهجاً علمياً واحداً. ومن هذا الموقع سعى إلى تصنيف الأفعال الإنسانية وتنميطها، وإلى فهم المعنى الذي يخلعه الإنسان على سلوكه بصفته المعيار لتصنيف الأفعال الإنسانية. ومثلما رأى ريمون آرون، فان محاولة ماكس فيبر لفهم وعقلنة الأفعال الإنسانية، اقتضت منه تنميطها وفقا للنموذج الأمثلي Ideal type. وبالقدر نفسه حاول سحب هذا المبدأ على العلاقات الاجتماعية جميعها، وقصد بها «سلوك جمع من الفاعلين يتحدد بمضامين معنى هذا السلوك، بالقدر الذي يضع كل الآخر في حسبانه ويوجه سلوكه بضوء ذلك»[٥].

إن التوحيد بين الفهم والتفسير من قبل فيبر يقودنا على صعيد العلوم الاجتماعية إلى تصور الرابطة السببية اعتماداً على علاقتها بالقيم. فعلى صعيد العلوم الطبيعية تبقى علاقة السبب بالنتيجة علاقة حيادية إنسانياً. أما على صعيد علوم الإنسان فالعلاقة هي خلاف ذلك، أنها «تبدو سببية دالة أي أن العلاقة السببية تصبح بهذا، علاقة دالة وفي هذا عنصر من العناصر الأكثر أصالة في نظرية السببية عند فيبر»[٦] كما يقول **جوليان فروند**. وفيبر يقول هنا بالسببية الأحادية ويختزلها إلى نوع من السببية الخطية المفردة. بوصفها علاقة سلوك بسلوك آخر، إذ أن الجماعي لا يشكل واقعا ممتازاً قائماً بذاته، يشكل موضوعاً لعلم الاجتماع، بل الفردي العيني، المسلمة الأولى لعلم اجتماعي علمي. «فالفرض الأساسي في فعالية اجتماعية هو إذا

العلاقة ذات المعنى بسلوك الآخر»(٧) فإذا غابت هذه العلاقة السببية الدالة، الفردية، تبدد موضوع العلم.

هنا يتساءل **جورج لوكاش** عن القيمة الحقيقية لمثل هذه السببية الفردية بمعزل عن كلية الصيرورة الاجتماعية؟ فهذه العلاقة لا قيمة لها بحد ذاتها من دون فهم الحقيقة الكلية لواقعة ما، وعلى أساس التفاعل العميق والمعقد بين العناصر المختلفة المكونة للفعل الاجتماعي. فالسببية الحقيقية برأي لوكاش، «هي تلك التي تتناول التفاعل أي التبادل بين الوقائع، أي تلك التي لا تفهم الحدث المفرد إلا على أساس خاصيته التاريخية، وربطه وظيفيا بالصيرورة التاريخية»(٨). إن قول فيبر بالسببية المفردة بمعزل عن أي تعميم، وبحيث يكون حدث مفرد ما سببا لحدث مفرد آخر، يقودنا إلى نوع من التعاقب للأحداث، أو سلسلة من التوافقات المترتبة على بعضها البعض والمنفصلة إلى حد كبير. «كما أن السببية المفردة لا تعطي معنى موحداً للتاريخ، إذ تنطلق من الواقعة المفردة كنقطة مركزية في المعرفة، في حين إن هذه الواقعة تعتبر بالفعل كنتيجة أو كصيرورة من التحليلات»(٩).

من ناحية ثانية وانطلاقا مما سبق، ينفي فيبر إمكانية بلوغ معرفة موضوعية شاملة للصيرورة التاريخية. من هنا ينتقد المناهج التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، معتبراً إياها مناهج مذهبية ودوغمائية أكثر منها علمية، إنها برأيه مناهج إصلاحية تهدف إلى التغيير ولا تصلح للعلم. واستحالة المعرفة هذه تتوافق لديه مع فكرة عدم وجود منهج محدد وشامل في العلوم الإنسانية. إنما هناك تعدد في الرؤى والتفاسير. وتعدد المناهج هذه بالنسبة إليه، مصدره التنوع في القيم أو في وجهات النظر. ويمكن كشف الحقيقة فقط من خلال المقارنات بين وجهات النظر تلك. وهي في كل الأحوال تخضع لأهداف المعرفة، أو الباحث وتبعا لعلاقته بالقيم واهتماماته «فعندما نعتبر أن نتائج الأحداث التاريخية هي نتائج مهمة، يكون اعتبارنا على أساس العلاقة بقيمنا الثقافية فنحن نكتشف في مؤلفات

الماضي جوانب أخرى مهمة ومختلفة عن تلك الجوانب، التي اعتقدنا باكتشافها مؤرخون سابقون، وعن تلك التي اعتبرها المؤلفون وأصحاب المذاهب جوانب أساسية في عصر محدد»[١٠].

إن فيبر يطالبنا أن نحصر هدف العمل العلمي في توليد الأسئلة فقط، وإبراز وجهات النظر المتنوعة. وأن نرى أنفسنا متجاوزين لحقائقنا ومعارفنا القديمة. يقول: لا يمكننا إنجاز عمل دون الأمل بنفس الوقت، بأن يسير آخرون أشواطاً أبعد منا، إن هذا التقدم يستمر كمبدأ حتى اللانهائية»[١١].

وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل لنا أن نتوقع الآن، أو في أي وقت ما، أن نعتبر العلم ناجزاً، تاما ونهائياً، طالما أن الحقيقة الوحيدة، المطلقة والموضوعية، هي المثل الأعلى؟ أليس العلم المطلق التام، والحقيقة النهائية، وهم وخرافة؟ فالحقيقة الوحيدة هي الممارسة اللانهائية للعلم، الذي لا يمكن بأي حال أن يستنفد معطيات الواقع الكلي، وينطبق عليه تماما.

على كل حال، إن المنهج التفريدي الذي يدعو إليه فيبر على صعيد العلوم الإنسانية، ينطوي على نفي للعلائقية والديناميكية بين الأسباب المختلفة. فضلاً عن حذفه لأية قاعدة عامة تقود إلى استنباط القانون القابع وراء الظواهر، كي يبرز في النهاية سببية أحادية مطابقة. وهي تختلف عن مبدأ العلة الكافية لأنها تقوم على الانتخاب والانتقاء للعناصر على أساس علاقتها بالقيم. ومن وجهة النظر هذه نتساءل، هل يمكننا أن نؤسس لنظرية العلم استناداً على علاقتنا بالقيم؟.

فالمنهج التفريدي القائم على تفسير التاريخ والمجتمع بسلسلة متتابعة من الأحداث والوقائع الفردية، يحيلنا إلى مسألة التنسيب السببي - طبقا لفيبر - التي يسميها الإمكان الوضعي أو الموضوعي. وهو إجراء تجريدي يهدف إلى إقصاء جملة سوابق، ووضعها خارج حقل الحدث وشروطه، بقصد الإبقاء على أسباب متتابعة فاعلة، لولاها لما كان الحدث ممكنا على هذا النحو. أو للتدليل على أن سلسلة الأسباب المطابقة هي التي قادت

مجرى الأحداث كما هو الحال، على نحو حاسم ومؤثر. إنه ينشأ سياقا سببيا ممكنا للحدث كي يظهر الأسباب الحقيقية، وإمكان واحد بين إمكانين لا أكثر. إن مثل هذا العزل والتجريد هو الإمكان الموضوعي الذي يلح على اكتشاف الأسباب المميزة، النوعية والفريدة، للحدث والواقع، بصرف النظر عن شروطه العامة. «فحينما يكون الاحتمال الناتج عن إنشاء ممكن موضوعيا، كبيراً جداً، يقترح فيبر أن نتكلم عن سببية مطابقة. وحينما يكون هذا الاحتمال ضعيفا يقترح فيبر أن نتكلم عن سببية عرضية»(١٢).

تقودنا جملة التحديدات المنهجية السابقة، إلى الإشارة للمفهوم المركزي، الذي يقتضيه منهج البحث لدى ماكس فيبر، كوسيلة عقلية تتوخى الدقة في البحث. يرى إنه طالما أن أيا من المناهج والعمليات الاجرائية لا يمكنها الإحاطة بلا تناهي الواقع وتنوع ظواهره، فلا بد من افتراض اختيار منمط ومتعمد للظاهرة يقوم به الباحث. والأنموذج الأمثلي هو لحظة من لحظات هذا الاختيار الدقيق لواقع فردي، بحيث لا نجرد الفردي ونضحي بصفاته المميزة والخاصة لصالح التعميم. إنه تعقل فردي وصوري خالص للواقع الاختباري المحدد. يعرف ماكس فيبر النموذج الأمثلي بالقول: إنه لوحة فكرية، إنه ليس الحقيقة التاريخية وعلى الأخص ليس الحقيقة المؤكدة. وهو يستخدم على الأقل كصورة، يمكننا بواسطتها تنظيم الحقيقة على سبيل المثال وليس له من معنى آخر سوى مفهوم محدود ومحض مثالي، وبواسطته نقيس الحقيقة من أجل توضيح المحتوى التجريبي لبعض عناصرها المهمة، ونقارنها به. هذه المفاهيم هي عبارة عن صور نبني بواسطتها علاقات مستخدمين منها الفئة ذات الإمكانية الموضوعية في الحدوث، أي تلك العلاقات التي ترى فيها مخيلتنا - المنشأة والموجهة استناداً إلى الحقيقة - علاقات مناسبة»(١٣). إن ادعاء فيبر الدقة في هذا الإجراء قائم على تطبيقات ملتبسة، وعلى أساس من التسويات بين عناصر ليست هامة وأساسية بالضرورة. يعلق جورج لوكاتش على ذلك بالقول:

إن فيبر يعمل على اقحام الحقيقة في هذه النماذج، فالإدخال العمدي للحقيقة في النماذج لا تشكل برأي لوكاتش، فهماً علمياً للواقع. ومن ناحية أخرى، فالعلاقات السببية التي يحتويها مفهوم النموذج لا تشكل بدورها علاقات سببية علمية، لأنها لا تمثل عناصر ملموسة ومعروفة عمليا. إنها عبارة عن علاقات مجردة تعتمد على مخيلة الباحث»[١٤].

ثالثا – علم اجتماع الدين:

سبق للفيلسوف الهولندي **باروخ سبينوزا**، اليهودي الأصل، أن اظهر في كتابه الموسوم «رسالة في اللاهوت والسياسية» دور الشعائر والطقوس الدينية في المحافظة على بقاء دولة العبرانيين، وعلى تماسكهم الاجتماعي قبل الخروج، حيث لم يكونوا يخضعون لأي سلطة أو تشريع أو حاكم. وقد استطاع **موسى** أن يفرض سلطته على الآخرين، وأن يقنعهم بمصدرها الإلهي، وبناء على أمر إلهي. كانت الطقوس والشعائر وأنماط العبادات الأخرى، تحث على الطاعة والخضوع لسلطة دولة العبرانيين دون غيرها. بهذا الاعتبار وجد سبينوزا: إن دور الفضيلة الإلهية كسمة للسلطة لم تكن أقل أهمية من أية عوامل أخرى في المحافظة على وحدة الجماعة وتماسكها. وعد الإساءة إلى تلك السلطة أو الدولة إساءة لسلطة الله ولمملكته على الأرض»[١٥].

بهذا المعنى، اتجه ماكس فيبر إلى استكشاف أثر ودور السلوك الديني في الفعاليات الإنسانية المختلفة. لم يكن هدفه هو تحليل الدين على أساس ماهيته، وإنما جعل من السلوك الديني للإنسان موضوعا لعلم اجتماع الدين، بعيداً عن بنية الدين المقدس، وعن القيم الخاصة بالعقائد. ولم يهتم كذلك، بقضايا الإيمان بعالم أخروي، ومشروعيتها. ونأى بالبحث عن الخوض في مناقشات أنطولوجية ولاهوتية، ولم يتخذ من القضايا الدينية المقدسة والحقائق المتعالية موضوعا للبحث، إلا بمقدار علاقتها بالسلوك الإنساني، «من حيث هو فعالية إنسانية في هذا العالم الأرضي، تتجه توجها

ذا معنى، ووفقا لغايات»(١٦) ومقاصد محددة. فالعنصر الهام في نظر علم اجتماع الدين، هو الفعالية أو سلوك الإنسان الدنيوي تجاه القوى المتعالية.

إن تعريف فيبر للفعل الاجتماعي كفعل يأخذ في الاعتبار سلوك الآخر ومغزاه، هو الذي يهم فيبر أن يستخلصه على صعيد سلوك الإنسان الديني. وبالدرجة الثانية أثر هذا السلوك على السياسة والاقتصاد والتربية. ومعْ ذلك نجده يصرح أحيانا بما يفيد، أن السلوك الديني ليس اجتماعيا إذا كان فقط عبارة عن تعبد وصلاة فردية. ذلك أن الصلاة الفردية ليس لها هدف أو مغزى اجتماعي كما يبدو للوهلة الأولى. ففي تعريف فيبر: إنه يجب أن يكون كل ما هو اجتماعي ثنائيا، ويجب أن يتضمن الفعل الاجتماعي فاعلا اجتماعيا يفسر ويعرف ويوجه نشاط فعل اجتماعي آخر»(١٧) كي نصل من خلال النظر في هذا السلوك إلى فهم تفسيري سببي لمساره ونتائجه، وأثره على الفعاليات الأخرى.

يظهر فيبر في هذا السياق ضروب توتر السلوك الديني مع ما هو أخلاقي ومع ما هو اقتصادي كما سيظهر معنا لاحقا في المقام الثاني، ومع ما هو سياسي ومع الفن والمعرفة... الخ.

١ - مفهوم الالوهية:

إنه لعلى درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لعلم اجتماع الدين، البحث في مسألة الله، التي شغلت فيبر كثيراً. وغدت مسألة جوهرية في أديان التوحيد والخلاص، وفي أساس تصوراتها عن الثواب والعقاب في العالم الآخر. فضلا عن تركيزه على مفهوم الالوهية، الذي بدا له أساسيا أكثر من مفهوم الله. فقد وجد أن هناك أدياناً سحرية أو إحيائية لا تعرف الله الواحد مطلقا، ولكنها تعرف فقط أرواحاً خيرة أو شريرة، تتمتع بإرادة فاعلة وسلطة قوية ووظيفة في تلك المنظومات العقيدية. ولعل أبسط تعريف للدين يمكن أن يقدمه لنا فكر فيبر، هو أنه يتضمن الاعتقاد بكائنات أخرى متعالية، وسلوك إنساني تجاهها. مع أنه لم يزودنا بتعريف محدد وثابت للدين.

إن التعريف السابق قد يتعارض مع ما نعرفه عن فيبر من وصف للفعل الاجتماعي ، ومن ناحية أخرى فإن المضمون الذي ينطوي عليه هذا التعريف هو أن الله لا يمكن أن يحسب كفاعل اجتماعي يتجه إليه المؤمن بسلوكه ومقاصده كي يستجيب لدعائه . فالسلوك الاجتماعي الأمثل من وجهة نظر فيبر ، يتطلب تفاعلاً ثنائياً بين البشر ، أو الفاعلين البشريين ، الذين يتبادلون الأدوار والغايات . دون أن يكون أي حد أو طرف في العلاقة مجهولاً أو غير معقول . يبرز **براين تيرنر** بهذا الخصوص وجهة نظر يرى فيها ، أن ماسوف يُعد فاعلاً اجتماعياً آخر يمكن أن يعرف فقط من قبل الفاعل نفسه أساسا ، وليس من قبل عالم الاجتماع ، فأن ما نعتبره كآخرين يمكن أن يشمل ليس فقط بشراً آخرين ولكن يشمل أيضاً أشخاصاً ، إلها ، شيطانا ، حيوانا ، وأشياء ثقافية أو ظواهر غير حية»[١٨] . فالصعوبة في تعريف فيبر للفعل الاجتماعي ، تكمن في ما الذي يمكننا اعتباره الآخر في العلاقة الاجتماعية . إن إقصاء فيبر للطرف أو القطب غير الإنساني ، واستبعاده له في تعريفه للسلوك الاجتماعي يعارض الافتراض الأساسي الذي يقدمه لعلم الاجتماع ، التفسير الذي يدعي أخذ تعريف الفاعل للموقف واستجابة الآخر بعين الاعتبار ، وقد أظهر **ألفرد شولتس** هذه المعضلة في صيغة أخرى ، تمثل الغموض الذي لاحظه شولتس لدى فيبر ، في عدم وضوح ما إذا كان فهم المعنى الذاتي للأفعال يعني فهما من وجهة نظر الفاعل ، أو من وجهة نظر الملاحظ في علم الاجتماع . من هنا فقد ميز بين المعنى الذاتي للتجربة الاجتماعية وبين المعنى الموضوعي . وقد بين شولتس يمكن للفاعل أن يتجه بسلوكه إلى مجموعة كبيرة من الآخرين غير الموجودين الغائبين ، التي يسميها التجربة الاجتماعية غير المباشرة . فالفرد يمكنه أن يتجه لا إلى المعاصرين له فقط ، بل إلى السابقين واللاحقين عليه . على هذا النحو تصبح «مشكلة تفاعل المؤمن مع فاعل مفترض ومتعال ، بعيد وفوق بشري ، تحديداً مشكلة كل التجارب الاجتماعية غير المباشرة»[١٩] .

إن علاقة الإنسان المؤمن بالله في ذاتها، تبدو من وجهة النظر هذه علاقة أصيلة وهامة في نظر علم الاجتماع. ويمكن في هذا السياق الإشارة إلى أنماط متعددة ومتنوعة من الاتصال. فإذا ما سلمنا بوجود تلك القوى الخفية أو الله، فقد أمكن للإنسان أن يحقق علاقة ما معه عن طريق الرمز وطقوس الإشارة، وحيث لا تتجلى الإلوهة للإنسان مباشرة ولا يمكنه الإحاطة به تماما فقد أصبحت الرموز هي الوسائل الوحيدة للاحتكاك به والتماس وتتيح إمكانية فهم إرادة ومقاصد هذا المتعالي.

في ديانات التوحيد تفقد تلك التقنيات المقدسة وظائفها وقيمتها أمام بروز ظاهرة الوحي، وعليه فإن الله أخذ يتصل بالبشر في صور جديدة، وبوسائل أخرى تبدو أكثر معقولية. فالوحي يظهر هنا كوسيط الهي، يتسم بالديمومة إلى حد ما، ويعبر عن رسالة الله ووصاياه وأحكامه، التي تصبح متاحة أمام كل البشر والمؤمنين. وهنا يبرز دور المتلقي البشري الأول (النبي) في البداية، الذي يبشر بتلك الوصايا والغايات من حوله، كوسيط لبقية البشر. وفي الإسلام يعتبر هذا الاتصال اللفظي أساسيا حيث أن الحقيقة الهامة عن الله تم التعبير عنها عبر الآيات التي تلقفها الرسول بلغة مفهومة، بل أن وجود الإسلام هو نتيجة مباشرة لهذا الخطاب الإلهي. فالقرآن الذي أنزله الله على جبريل، الذي أظهره بدوره للنبي محمد وأمره بالقراءة وفعل التلاوة هذا، كان بمثابة محاكاة وتواصل مع غايات الله بغية إيصالها أخيراً إلى البشر. على هذا النحو يمكن للسلوك الإنساني أن يتجاوز تلك الهوة التي تفصله عن الغائب أو المجهول المتعالي، لتصبح العلاقة الاجتماعية قابلة للضبط والتحديد واستنباط المعاني منها، وبالتالي تفسير آثارها ونتائجها.

٢ - النموذجات الفعالية الدينية:

حاول فيبر استخلاص وتنميط الانموذجات المميزة للفعالية الدينية. ويبدأ دراسته بالموازنة بين أنموذج الساحر والكاهن. فالكاهن رجل عبادة غايته تمجيد الله، أما الساحر فيتصل بالشياطين ويؤثر عليها بوسائل سحرية

وفي البدء كان الكاهن يمارس دور الساحر ووظيفته «كان يدير الأسرار ويوزع الكفارات ويمكن الرجوع إليه بالتوبة والندامة واليقين بالعفو»[٢٠] فالكاهن هو رجل ينتمي إلى مشروع دائم منظم، في حين تبدو فعالية الساحر فعالية متقطعة غير منظمة، تمارس على أفراد خاصين وفي ظروف محددة.

إن تربية الكاهن تقوم في نظر فيبر، على أساس منظومة نظرية من الأفكار الدينية والأخلاقية، وهو يخالف في هذا الساحر ذا المعارف الاختبارية التي لا تتعلق بوسائل نظرية. أضف إلى هذا فالكاهن هو خادم عبادة ينضم إليها مجموعة من المؤمنين يجتمعون في أمكنة عبادة مخصصة، وفي تواريخ ومناسبات محددة على نحو منظم. وقد أدى هذا السلوك في إقامة الجماعات الدينية إلى طبع الدين بالطابع البيروقراطي - كما يرى فيبر - حينما أصبح الدين على نحو جزئي، عملاً إدارياً له أنظمته الخاصة وإجراءاته. وفي اللحظة التي ينجح فيها دين جديد بفرض وجوده، تكون مهمة رجال الكهنوت أن تجعل العقيدة الجديدة تفهم فهماً حسناً، وأن يثبتوها في وجه النبوءات المنافسة، وأن يحددوا أيضاً الدائرتان الخاصتان بالمقدس والدنيوي.

ولرجال الكهنوت كذلك، مهمة منع العلمانيين من الوقوف إزاء الدين موقفاً نقدياً، عدا عن مهمة تفسير النصوص ومحاربة المذاهب المخاصمة ومجابهتها. إن هذه المهمة تتخذ في أيامنا هذه صور التبشير والرعوية الروحية. والتبشير هو تثقيف جماعي يتعلق بالأمور الدينية والأخلاقية، إنه يخص النبوة وأديان الوحي.

أما الرعوية الروحية فهي العناية الفردية بالنفوس، وهي نتاج أديان الوحي كذلك، تقوم على نصائح عملية في حالة الشك في الواجبات، وعلى ضروب المواساة والإسعافات الروحية. إن التبشير له التأثير الأكبر في فترات الهيجان الديني، وينقص تأثيره حينما يصبح مظهراً من الحياة الدينية

الشائعة. أما الرعوية الروحية فتبدو الوسيلة الأكثر تأثيراً للكاهن في الفترات العادية، ويكون مداها أوسع كلما أصبح الدين أكثر أخلاقيا.

الأنموذج الثالث للفعالية الدينية، هو أنموذج النبي. يرى فيبر أن النبي هو إنسان خص وحده بموهبة لدنية، وهو يدعو بفضل رسالته إلى عقيدة دينية أو نظام إلهي. قد يكون مؤسس دين أو مصلحاً، وليس من الضروري أن يؤدي عمله إلى نشوء جماعة جديدة، أو يرتبط تلاميذه به شخصيا، أو بعقيدته وحدها، فالحاسم هو الدعوة الشخصية. وبهذا يتميز النبي عن الكاهن أولا، فالنبي رجل وحي شخصي وينشد السلطة بفضل قانون جديد، ويعمل على نحو لدني خالص بفضل موهبته الشخصية. فهو يتميز بأنه يدعو إلى دين موحى دون الاعتماد في مضمونه على أساليب سحرية إطلاقا، إنما يعتمد على عقيدة أو واجب. أمر آخر يبدو حاسماً على صعيد الأنموذج الديني هذا يتحدد في أنه يبشر بفكرته بذاتها، وليس مقابل أي تعويض أو غاية، إن فعاليته الدينية تبدو مجانية تماما، مثلما يشير جوليان فروند.

ويمكن للنبي أن يبدو في صورة مشرع أو في صورة معلم عقيدة فقط، ففي الحالة الأولى يتطلع بعمله إلى أن يحدث تأثيراً على العلاقات الاجتماعية بخلقه حقوقا وواجبات جديدة، قد يحدث أن يتسنم زمام السلطة السياسية كما حدث للنبي محمد (ص). وفي الحالة الثانية يكون في خدمة سلوك جديد في الحياة، أو في خدمة نوع من الأخلاق. ولكن ليس على غرار مؤسس المدارس الفلسفية الجديدة، لأنه يبقى الداعي إلى حقيقة الخلاص (في حالة المسيح مثلاً) بفضل دين موحى «فالنبوة يمكنها في مثل هذه الحالة أن تتحول إلى صورة أنموذجية لمعلم الأسرار»(٢١).

٣ - تجليات الفعالية الدينية:

تتيح الفعالية الدينية إمكانية ظهورات خاصة وفريدة مثل التنسك والتصوف. يستند التنسك إلى منظومة فعاليات أخلاقية دينية «يرافقها شعور

بأن الله يوجه هذه الفعالية بالمعنى الذي يعد فيه الكائن الإنساني نفسه، وكأنه أداة للإرادة الإلهية»[٢٢] وبمعنى ما يمكن اعتبار التنسك نوعاً من الاعتزال أو السلوك الأخلاقي إزاء العالم واهتماماته المادية المباشرة، وواجباته، وانصراف كلي وتوجه صوب الالوهية. فضلاً عن أن هذا السلوك ربما يتخذ صورة أخرى تبقى في حدود التوجه نحو الألوهية مع اعتماد الفعالية المادية والمهنية والعائلية بصرامة أخلاقية، كأساس للعلاقة مع تلك الألوهية. بحيث يرى المتنسك أنه ما أن ينجز هذه المهمات الدنيوية فإنه بذلك ينجز خدمات للإله، وواجبات مقدرة له من قبل الإرادة العليا، وهي تتم وتتحقق بفضل الرعاية الإلهية الممنوحة له. والنجاح في مثل هذه الأعمال دليل مباشر على هذه العناية والاصطفاء الرباني.

أما المتصوف فيتخذ من صور الحضور الالهي في ذاته، والتماهي مع المتعالي تعبيراً عن تجربته، أكثر مما يعد نفسه مجرد أداة في يد الألوهية. إن تجربته هي تجربة مقاربة وتماس مع الذات المتعالية عبر التجرد من إغراءات الحياة اليومية، واعتزال اهتماماتها الحسية والذاتية. إن التصوف نزوع نحو الاتحاد والالتصاق بالآخر عبر الفرار من العالم، والغاية هي الحصول على الراحة في الله. مما يعني امتلاك معرفة نوعية تتعالى على المحسوس والمعقول، وغير قابلة للإفصاح أو الانتقال إلى الآخر.

يرى فيبر أن هناك تباينات وتعارضات مختلفة بين التنسك والتصوف بالإضافة إلى ما سبق: ففي نظر الناسك يبدو التأمل الصوفي متعة شخصية متكاسلة ومجدبة من الناحية الدينية، ويبدو بالتالي مدانا، لأنه يرى فيه لذة مخلوق كافر، فهو بدلا من أن يعمل لمجد الله ولتنفيذ مشيئته، يهتم بضروب وجده فقط. وخلافا لذلك، فالناسك الذي يعيش في أحضان العالم، يحكم على نفسه في نظر الصوفي، بضروب غير مجدية من التوتر والصراع، وربما حكم عليها بتسويات تبعده عن الله. وعلى حين أن الصوفي ليس فقط على يقين من خلاصه، يرى الناسك أن خلاصه أكيد إذا أيده النجاح المنهجي»[٢٣].

رابعا - الدين والاقتصاد:

هل الظاهرة الدينية وتحولاتها هي نتاج للحياة الاقتصادية مثلما رأى ماركس، وأعتبر «البروتستانتية ايديولوجيا للرأسمالية، وبأن الظاهرة الدينية تعد ظلاً للظاهرة الاقتصادية؟»(٢٤). أم العكس، أن السلوك الديني هو الذي يؤثر في الحياة الاقتصادية في حدود ما؟ أم إن التأثير متبادل بين الطرفين؟ لقد نشر فيبر نتائج مثل هذه الأسئلة في كتابه «علم الاجتماع الديني» مبينا أن هناك تأثيراً متبادلاً بين الظواهر الدينية والظواهر الاقتصادية، وأن أي تفسير يتخذ من أحد قطبي أو طرفي العلاقة سببا وحيداً هو تفسير خاطىء من حيث المبدأ.

تجدر الإشارة في البداية، إلى أن العلاقة بين ماركس وفيبر لا تزال محل جدل واختلاف كبيرين بين علماء الاجتماع. فالبعض يرى أن كافة أعمال ماكس فيبر ما هي سوى نقد لماركس أو محاكاة لآرائه، وذلك بالتركيز على دور القيم الدينية في نشأة الرأسمالية، وإعادة الاعتبار لتأثير القيم والأخلاق في الحياة الاجتماعية. يرى روبرتسون: إن فيبر يعتقد في حتمية سيكولوجية للأحداث الاقتصادية، وبالتالي فقد نظر إلى نشأة الرأسمالية كنتيجة لنشأة روح الرأسمالية، ثم يضيف مخالفا فيبر: إن روح الرأسمالية تطورت عن الظروف المادية أكثر من تطورها عن البواعث الدينية»(٢٥). ولقد ذهبت **تالكوت بارسونز**، إلى أن مقالة الأخلاق البروتستانتية، قصد منها فيبر دحض القضية الماركسية في ضوء حالة تاريخية معينة. ومع ذلك فقد أشار فيبر بوضوح في أكثر من موضع، بأن أية قضية تدعي بأن الرأسمالية هي من خلق مرحلة الإصلاح الديني تجانب الصواب. ومثلما يشير **هيدلبرغ** زميل فيبر في الدراسة، إلى انه كان مستاء من التفسيرات المثالية لقضية الأخلاق البروتستانتية. وقد أدى فيبر مثل هذا الاستياء والاعتراض عندما حاول **هانزديلبرغ** أن يستفيد من آرائه حول علاقة الكالفينية بالرأسمالية وينشرها على أنها مثالية مضادة للماركسية. لقد

اعترض فيبر على ذلك قائلاً: أنا أكثر ميلاً للنزعة المادية أكثر مما يظن ديلبرغ»(٢٦).

بخلاف ما سبق نجد هناك من يعتبر أن تحليلات ماركس وفيبر لا تتعارض بل تكمل بعضها البعض. يعتقد بورديو عالم الاجتماع الفرنسي: أن أخطاء ماركس أو نواقصه قد اكتشفت بشكل رائع من قبل رجل مثل ماكس فيبر، لقد رأى ماكس فيبر ما لم يره ماركس في العالم الاجتماعي لسبب بسيط هو أن ماركس قد رأى ما رآه ولم ير غيره ثم يضيف بورديو، أن نظريات هؤلاء المفكرين الكبار تبدو متناقضة أو متضادة فيما بينها. ولكن إذا ما قمنا بعملية نقد جذري لها وأرجعناها إلى منشئها الأصلي ولحظتها الأولية عرفنا أنها متكاملة وغير متناقضة، إننا نجد أسس النظرية المادية للأنظمة الرمزية، وخصوصا الدين لدى ماكس فيبر أكثر ما نجدها لدى ماركس. لم يحلل ماركس المنطق الخصوصي للإنتاج الديني لأنه كان مشغولا بشيء آخر، في حين راح فيبر يؤسس لما سادعوه باقتصاد الأديان. لقد حاول دراسة فضائل الإنتاج الديني عن طريق مقارنته وموازنته بفضاء الإنتاج الاقتصادي المادي نفسه»(٢٧).

لقد حاول فيبر بالفعل أن يفسر أثر القيم والأخلاق السائدة في وضع تاريخي محدد، ليظهر لنا طبيعة العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ويبين فكرة وجود ارتباط تبادلي بين تعاليم كالفن الدينية وأخلاقه النسكية، وبين نشأة الرأسمالية. فروح هذا التدين النسكي بما يتضمن من سلوك وأخلاقيات عملية هي التي أنعشت الروح الرأسمالية «ومن هنا كانت مفتاح التطور الاقتصادي في نظره، وليس أسلوب الإنتاج كما ذهب في ذلك ماركس، وإنما الاتجاهات السيكولوجية التي تشكل روح عصر تاريخي معين»(٢٨).

وكي يتجنب فيبر كل إساءة فهم لرأيه فقد وضح توضيحا دقيقا بأنه يجب ألا نخلع على العلاقة السببية بين البروتستانتية والرأسمالية معنى

العلاقة الآلية. فالخلق البروتستانتي كان أحد مصادر تعقل الحياة، «الذي أسهم في تكوين ما يدعوه الروح الرأسمالية، أنه لم يكن السبب الوحيد أو حتى الكافي للرأسمالية ذاتها. وبعبارة أخرى، كانت البروتستانتية عنصراً، إذا ما حذفناه فكريا، بمعنى مقولتي الإمكان الموضوعي والسببية المطابقة، فإنه لا يمنع دون شك من ظهور الرأسمالية، ولكنه يجبرنا على أن نتصور هذا التطور على شكل آخر»[٢٩]. فالبروتستانتية عنصر مؤثر لو لم يكن موجوداً، لما ظهرت الرأسمالية على هذا النحو وإنما كانت ستظهر من كل بد على نحو آخر. بهذا المعنى درس فيبر العلاقة بين الأفكار الدينية والاتجاهات نحو النشاط والتنظيم الاقتصاديين. وقد توصل إلى مثل هذه النتائج من خلال تحليله لآراء مارتن لوثر وكالفن.

١ - العقلانية والإصلاح الديني:

يمكننا أن نفهم طبيعة العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية من خلال اهتمام فيبر الواسع بالعقلانية، التي سادت في الغرب. ولقد قرر في مقدمة كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» أن هدفه من مثل هذه البحوث هو فهم وتفسير المميزات الفريدة للحقيقة في زمننا. ولخص هذه المميزات والخصوصية التاريخية لأوروبا تحت مفهوم العقلنة والعقلانية، التي تجلت في ازدياد الحسابية والسيطرة المنظمة على كل جوانب الحياة الإنسانية، على أساس قواعد قللت من شأن الاعتماد على القيم التقليدية والمثل المتوارثة. فالفعاليات السياسية والاقتصادية أصبحت أكثر فأكثر تحت سيطرة ومراقبة البيروقراطية. وتميزت العلاقات الاجتماعية بزوال الطابع الشخصي فيها وبازدياد الرسمية. ومثلما اكتنفت الوسائل العقلانية الحياة الاجتماعية فإنها قضت على الأشكال الباقية من التنظيم وقادتها إلى الزوال.

إن عقلنة السلوك والحياة الدنيوية مع أخذ الحياة الأخروية بعين الاعتبار، كانتا نتيجة للتصور الذي وضعته البروتستانتية عن المهنة والعمل.

فبعد أن أوصد الفرد وراءه باب الدير اتجه إلى إشباع وجوده الفردي بروتين الحياة الممنهجة، جاعلاً منها حياة عقلانية شملت حتى المنظومات الأخلاقية. وبكلمة مختصرة أعاد هذا التنظيم إنشاء الحياة بعد أن جرد العالم من ضروب سحره ومن شاعريته. إن هذا التنظيم العقلاني المدني للحياة يمثل ظاهرة نوعية حديثة في المجتمع الغربي، يفترض وجود أفراد يتميزون بسيكولوجية معينة وسلوك معين، وظروف اجتماعية خاصة. ويعني ذلك أن هذا التنظيم لا يمكنه أن يتحقق في مجتمع يتسم أفراده بالكسل ويتمسكون بمعتقدات تقليدية بدائية. فإذا كانت الرأسمالية قد تحولت من تقليدية إلى حديثة، وكان كل تنظيم فيها يتطلب وجود أفراد يتميزون بخصائص مطابقة لمثل هذا التغيير، فما هي السمات والمؤشرات الأخلاقية والتصورات الدينية والأفكار التي مهدت لمثل هذا التحول؟ وكيف حدث أن أنتجت أوربا هذه الثقافة، التي مثلت روح الرأسمالية واكتسبت بمعنى ما قيمة عالمية؟.

أشار فيبر إلى أن الرأسمالية في الاقتصاد كانت نتيجة للتعقل المتزايد، الذي قامت به الحضارة الغربية. وقد تجلى هذا التعقل في حياة النسك في العصور الوسطى بداية، يقول فيبر: كان الراهب أول إنسان يعيش في تلك الأزمنة وفقاً للعقل، إذ يتابع غاية قائمة في العالم السماوي على نحو منهجي وبوسائل عقلية، فاقتصاد الجماعات الرهبانية كان اقتصاداً عقلانياً(٣٠). لقد مثل التقشف النسكي في نظر فيبر، أحد الأسس التي قام عليها التعقل الحديث فبقيام الإصلاح، أصبح المرء يشاهد علمنة للتقشف وتعقلاً للحياة اليومية، وبالمعنى الذي يحدثنا به سبستيان فرانك إذ يقول: إنك أفلت من الدير إن كلا منا ينبغي له منذ هذه اللحظة أن يصبح راهبا طوال حياته.

بصيغة أخرى لقد أسهم التنسك في إيجاد أخلاق اقتصادية معينة هي القناعة العقلية، هيأت العقول للعهد الرأسمالي. وبهذا الصدد يرفض ماكس فيبر التصورات الأخرى عن أسباب نشوء الرأسمالية، من قبيل تزايد

السكان أو تراكم رأس المال، أو التقدم العلمي والصناعي. مبررا ذلك بأن وجود رؤوس الأموال لدى المرابين اليهود لم تؤد إلى خلق رأسمالية، كون الأخلاق اليهودية الخاصة لم تكن توائم هذا التنظيم الاقتصادي، بالرغم من أنه يعترف وينوه بأثر زوال الاقتصاد الحرفي كباعث اقتصادي لنشوئها.

إن التجليات العملية لتلك العقائد والأخلاق لم تكن سوى نتائج لدوافع دينية صرفة كما يرى فيبر، لهذا علينا أن نتوقع أن تكون تأثيرات الإصلاح الديني على الثقافة وكأنها نتائج غير متوقعة، غير مرغوب فيها بالنسبة لعمل المصلحين، نتائج متناقضة مع الغايات المقدسة والمترهة إلى حد ما. هكذا نفهم كيف تحولت الأفكار إلى قوى تاريخية فعالة وضعت في خدمة الحياة العملية، في العالم الدنيوي. وروح الرأسمالية لا تنسب إلى لوثر أو كالفن كما نفهم من فيبر - لكن تلك القراءة اللوثرية وما انطوت عليه من قيم دنيوية لعبت دوراً هاماً في النمو الاقتصادي.

لقد كانت لفكرة الشغل لدى لوثر والتبرير الأخلاقي الذي قدمه للنشاطات الدنيوية، واحداً من أكثر النتائج أهمية في الإصلاح الديني، ووجد أن النصائح الكنسية الإنجيلية هي تصريف للإنسان عن واجباته الدنيوية. ورأى لوثر أن القيام بالواجبات الزمنية على أساس من التخصص هو الطريقة المثلى والفضيلة الوحيدة، التي ترضي الله، وتطابق إرادته. وبالتالي فان لكل المهن المشروعة القيمة الأخلاقية ذاتها أمام الله.

كذلك فقد عمدت الكالفينية إلى ربط اختبار الإيمان بالحياة المهنية المباشرة، وقد تحدث فيبر عن هذه الخلقية الكالفينية: لم يوجد الله من أجل الإنسان، بل الإنسان هو الذي وجد من أجل الله. وكل الخليقة لا تأخذ معناها إلا باعتبارها وسيلة لهذه الغاية، التي هي تمجيد عظمة الله»[٣١] عبر العمل والقيام بالواجبات الدنيوية.

ولمفهوم الخلاص أو النعمة الإلهية القيمة الأكثر أهمية في تلك المذاهب كما يرى فيبر، وهو المفهوم الذي تشترك فيه الطوائف كافة: بحيث

أن هذه النعمة لا يمكن الحصول عليها بأي طقس سحري، ولا بالإنفراج النفسي الذي يوفره الاعتراف، ولا بالأعمال الصالحة، بل من خلال إثبات نمط خصوصي من السلوك. إن الفرد مدفوع إذاً، إلى أن يراقب بشكل منهجي خلاصه الخاص في سلوكه الخاص، الذي ينبغي إشباعه بالنسكية. ويعني مثل هذا السلوك النسكي إعطاء الوجود كله شكلاً عقلانيا يعزى إلى إرادة الله»[٣٢].

بهذه الطريقة عالج ماكس فيبر موقف الأخلاق البروتستانتية، عقائدها وأحكامها، التي قدمتها عن المفاهيم الاقتصادية الأخرى كالثروة والملكية والمهنة والوقت، واستنبط دورها الفاعل في التمهيد لنشأة ونمو روح الرأسمالية. محاولا الكشف عن تأثيرها لا على الاقتصاد وحسب، وإنما على الفعاليات الاجتماعية الأخرى. ولم يتطرق هنا إلى جوانب الدين الأخرى بوصف الدين ظاهرة اجتماعية، بل اكتفى بدراسة الأخلاقيات الاقتصادية للدين، وبخاصة في الديانات العالمية الستة، الكونفوشيوسية والهندوسية، البوذية، الإسلام، المسيحية واليهودية. وتعرض إلى آثار أخلاق تلك الديانات في الحياة الاجتماعية للشعوب التي تنتمي إليها.

٢ - الطبقات الاجتماعية والدين:

يتساءل ماكس فيبر عن موقف الطبقات الاجتماعية المختلفة من الظاهرة الدينية. وبالرغم من أن فيبر لم يقدم تعريفا واضحاً ومحدداً عن الطبقة في فكره الاجتماعي، إلا أنه قارب نسبيا المفهوم الذي قدمه كارل ماركس. ومع ذلك نجد لديه خلطا بين مفهوم الطبقة والفئة أو الشريحة الاجتماعية.

الفلاح يبدو في نظر فيبر أكثر توجسا وحساسية إزاء الأنماط العلوية من العبادات، وبخاصة العبادات الطبيعية والسحرية، لأنه على تماس مباشر من حيث العمل والمعاش ومن حيث مصادر ثروته من الطبيعة «فالفكرة التي ترى أن الفلاح هو أنموذج الإنسان الورع والمحبوب من الله هي فكرة حديثة

تماماً، فهو لم يتمتع بهذا الامتياز إلا في هذا الدين أو ذاك من أديان الماضي، ذات الطابع البطرياركي، أو لدى زارادشت. وفي المقابل فهو كائن مشبوه في نظر البوذية، أما في نظر المسيحية البدائية، فالوثني هو بكل بساطة رجل الريف القروي فالدين عموما عمل مدني في جوهره»[٣٣].

ينوه فيبر بالنظام الأتوقراطي القائم على التزاوج بين طبقة العسكر ورجال الدين، وهذا ما ظهر مع الأديان الإقطاعية، التي أعلنت الحروب العقيدية المقدسة. ومع ذلك لا تبدو الطبقة العسكرية عموما مكترثة بالدين وبتصوراته المقدسة والأسطورية.

في الديانة الإسلامية أبدت طبقة التجار معارضة قوية في بدء الدعوة، التي كانت منصرفة أكثر إلى مصالحها الدنيوية ومنافعها المباشرة، ولا تبدي الكثير من الأهمية لتصورات الإسلام المتعالية. هذا الموقف ينطبق عموما على الفهم الذي قدمه فيبر عن موقف التجار من الدين. أما على صعيد الديانة المسيحية والرأسمالية، فقد أظهر فيبر كما أشرنا، نوعا من القرابة بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. ورأى أن: «البرجوازية الصغيرة وطبقة الحرفيين قد اتجهتا عموما نحو المسائل الدينية، ومن هذه الأوساط خرجت النزعات الدينية والتيارات الأكثر تنوعاً»[٣٤].

طبقا لأراء فيبر، فإن طبقة العمال لا تنتج تدينا مميزاً وفريداً، أو نوعيا. وتتسم البروليتاريا الحديثة بعدم اكتراث يكاد يكون كليا بالظاهرة الدينية، حينما لا ترفضها بكل بساطة[٣٥]. وينوه بدور العبيد في نشوء وانتشار المسيحية الباكرة دون أن يبالغ فيها.

أما طبقة المثقفين، فقد أسهمت بدور كبير في نشوء الأديان، وإلى حد الآن لا يمكن تقديم حكم ثابت ومطلق عن موقفها إزاء الدين. ففي السابق كانت تشكل بيروقراطية لاهوتية، وكانت تحتكر الوظائف الدينية، وتبدو وصية على أمور الدين وأسراره، بصفتهم الكهان وسدنة الشرائع. وقد اختلفت أدوار المثقفين من عصر إلى آخر. وبالمقابل فقد أفرزت هذه الطبقة

رجالات أسهموا بقوة في مناهضة الدين وقيمه وتصوراته. وانصرفوا في أوقات أخرى إلى الاشتغال بمسائل الميتافيزيقا والعلم، مديرين ظهورهم للدين.

بوجه عام كانت علاقاتهم بالدين أكثر تنوعاً وتباينا، ففي الوقت الذي ساهموا في نشوء وانتشار الدين في العصور السابقة، فقد أبدوا في العصور اللاحقة مشاعر ومواقف مضادة إزاءه، وناصبوه العداء كما كان الحال في عصر التنوير.

«المصادر والمراجع»

١ - فروند. جوليان، علم الاجتماع عند ماكس فيبر، ترجمة تيسير شيخ الأرض، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٧٦، انظر الهامش ص ١٩٢.

٢ - هاشم صالح، حوار مع بيير بورديو: بورديو بين كارل ماركس وماكس فيبر، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٧ كانون الأول ١٩٨٥ كانون الثاني ١٩٨٦، مركز الإنماء القومي بيروت، ص ٦٩.

٣ - فروند. جوليان، المرجع السابق، ص ٣٧.

٤ - فروند. جوليان، المرجع السابق، ص ٨٨.

٥ - عبد المعطي. عبد الباسط، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٤٤ أغسطس ١٩٨١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، ص ١٢٤.

٦ - فروند. جوليان، المرجع السابق، ص ٩٥.

٧ - فروند. جوليان، المرجع السابق، ص ١٩٧.

٨ - سالم. علي، قراءة في نظرية المعرفة عند ماكس فيبر، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٤١ أيلول / تشرين الأول ١٩٨٦، مركز الإنماء القومي بيروت ص ٨٤.

٩ - سالم. علي، قراءة في نظرية المعرفة عند ماكس فيبر، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، المعطيات السابقة، ص ٨٧.

١٠ - سالم. علي، قراءة في نظرية المعرفة عند ماكس فيبر، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر المعطيات السابقة، ص ٨٨.

١١ - فيبر. ماكس، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة نادر ذكرى، دار الحقيقة بيروت ١٩٨٢، ص ١٨.

١٢ - فروند. جوليان، المرجع السابق، ص ٧٣ .
١٣ - سالم. علي، قراءة في نظرية المعرفة عند ماكس فيبر، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر المعطيات السابقة، ص ٨٩ .
١٤ - سالم. علي، قراءة في نظرية المعرفة عند ماكس فيبر، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر المعطيات السابقة، ص ٨٩.
١٥ - سبينوزا. باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، ط٢، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١، ص٤١٠ .
١٦ - فروند. جوليان، المرجع السابق، ص ١٦٥ .
١٧ - تيرنر. براين، علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة أبو بكر باقادر، دار القلم، بيروت ١٩٨٧، ص ٦٤ .
١٨ - تيرنر. براين، المرجع السابق، ص ٦٥ .
١٩ - تيرنر. براين، المرجع السابق، ص ٦٨-٧٠ .
٢٠ - فيبر. ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة د. محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٩٤، أنظر ص ٧٧ .
٢١ - فروند. جوليان، المرجع السابق، ص ١٨٤ .
٢٢ - فروند. جوليان، المرجع السابق، ص ١٨٣ .
٢٣ - فروند. جوليان، المرجع السابق، ص ١٨٦-١٨٧ .
٢٤ - تيرنر. براين، المرجع السابق، ص ٢٥ .
٢٥ - تيرنر. براين، المرجع السابق، ص ٢٤ .
٢٦ - تيرنر. براين، المرجع السابق، ص ٢٥ .
٢٧ - هاشم صالح، حوار مع بيير بورديو: بيير بورديو بين كارل ماركس وماكس فيبر، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر ص ٦٨-٧٠ .
٢٨ - سيد أحمد. غريب محمد، تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨٨، ص ٣٢٢ .
٢٩ - فروند. جوليان، المرجع السابق، ص ١٩٢ .
٣٠ - تيرنر. براين، المرجع السابق، ص ١٥٩ .
٣١ - فيبر. ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، المعطيات السابقة، ص ٧٠ .
٣٢ - فيبر. ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، المعطيات السابقة، ص ٩٦ .
٣٣ - فروند. جوليان، المرجع السابق، ص ١٨٨ .
٣٤ - فروند. جوليان، المرجع السابق، ص ١٨٩ .
٣٥ - فروند. جوليان، المرجع السابق، ص ١٩٠ .

تنظيم المجتمعات: الأهمية والدور في التصدي لمشاكل المجتمعات

د. أحمد بوذراع

المقدمة:

تبرز أهمية موضوع تنظيم المجتمعات في أنه يعتمد في الأساس على الخدمة الاجتماعية «الفرد، الجماعة، المجتمع» وكذلك باقي العلوم الإجتماعية والإنسانية،

(*) د. أحمد بوذراع: باحث من الجزائر، دكتوراه في العلوم الاجتماعية، أستاذ في معهد العلوم الاجتماعية، جامعة باتنة، الجزائر.

التي سمحت له بأن يكون له مكانة هامة وخاصة ومميزة بين بقية الإختصاصات المختلفة، والتي لها إهتمام كبير بماهية تنظيم المجتمعات، حيث أصبح له دور رائد في تقييم وتقويم أنواع الخلل التي تصيب حركتها والتصدي للمشكلات المختلفة التي تقف أمام إستقرار واستمرار الحياة بصورة طبيعية، خاصة إذا ما تعرضت المجتمعات لفقدان الروابط الحقيقية التي تتحكم في عملية التوازن فيها، والتي تعد مسؤولة عن انتشار الفوضى والتسيب وقلة الإنضباط وكثرة التناقضات والتداخل في المسؤوليات والوظائف، وظهور روح اللامبالاة والركود، وضعف التأثير والتفعيل الإجتماعي والإقتصادي والسياسي. . . وبروز الغموض في أداء الأدوار وكثرة التجاوزات والإنحرافات المختلفة، التي قد تجعلها في حالة إحراج تجاه جماهيرها؛ لأنها غير قادرة على النهوض والاستمرار في المحافظة على مجتمعاتها وهذا من خلال بنائها المورفولوجي.

إن مثل هذه الحالات وغيرها تنذر بالتوتر والقلق عن أحوال تنظيم المجتمعات، وأن مستوى ودرجة التوتر والإنضباط وغيرها، هي مقاييس ومؤشرات عن حالة التوازن والإختلال المسؤولين عن الإستقرار والاستمرار في دفء الحياة أو إنعدامها لدى الشعوب والأمم ولهذا الأمر وغيره قمت بكتابة هذا المقال المتعلق بكيفية التعامل مع موضوع تنظيم المجتمعات، وهذا يرجع إلى مجموعة من الأسباب والدوافع والمبررات الموضوعية، التي لها علاقة وطيدة بما هو سائد من أوضاع إجتماعية وإقتصادية وثقافية وسياسية، داخل العديد من المجتمعات، خاصة منها تلك التي تقع في كل من قارة إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، والتي تبدو لي أنها تشترك جميعها في بعض الخصائص التالية:

١: يلازم العديد من المجتمعات النامية الثالوث الدائم؛ المتمثل في ظاهرة الفقر والمرض والجهل التي لها تأثير قوي وخطير على الفرد

والجماعة وكل مسيرتها الإقتصادية والأهم التعليمية . . . وغيرها .

٢ : يعاني جل المجتمعات النامية أزمات دورية خطيرة ، تفرز بدورها أشكالا مختلفة من الإختناقات الإقتصادية والإجتماعية والثقافية والسياسية ، مما يجعلها من المجتمعات النامية غير قادرة على جمع الشتات ، والاستمرار نحو التطور والتقدم .

٣ : يثقل عاتق المجتمعات النامية كثرة المشاكل الخطيرة ، التي أصبحت بمثابة الطوق الدائم لها والذي يعمل من حين الى آخر الى تضييق الخناق عليها كالغذاء والصحة والتعليم . . .

٤ : ينتاب أغلب المجتمعات النامية ظاهرة الفوضى والتسيب والقلق والارتباك والاختلال والتدهور شبه الدائم ، لتكون حصيلته إختناقات وأزمات حادة داخل مؤسساتها المختلفة ، لإفتقادها خاصية الانضباط والتنظيم ، مما يجعلها غير قادرة على الاستقرار الدائم والتمتع بدفء الحياة والعيش الكريم .

وبهذا يشكل تنظيم المجتمعات -في إعتقادي- موضوعا حيويا ، له إرتباط قوي بالممارسات والنشاطات الهامة المتوخاة التي يقوم بها الأفراد والجماعات من أجل النهوض بها . وهذا ما يوضح بأن تنظيم المجتمعات له تأثير حقيقي على طبيعة الاستقرار ونمط الحياة السائد أو المتوقع لدى الأمم والشعوب ، وعليه فإن تنظيم المجتمعات يتدخل في شؤونها للعمل لصالحها ، ليكون بذلك . وبدون منازع -مسؤولا بدرجة كبيرة ، عن مستوى حالة التمتع الحقيقي والواقعي للأفراد والجماعات ، داخل مجتمعاتهم .

كما يمكن القول بأن الأمم والشعوب الراغبة في التخلص من الإختناقات ، وأشكال التخلف وأنواع الأزمات الحادة ، والإلتحاق بغيرها من الأمم والشعوب المتقدمة والاقتداء بها ، هي ملزمة ومطالبة بأن تتبنى فلسفة ومبادئ وأهداف تنظيم المجتمعات ، وتوظيفها كضرورة علمية وأداة

عملية تستخدمها للخروج من حالات الاختلال والهوة الملازمة لها، والتي تقف أمام مسيرة تقدمها.

ومن ثم فإن التنظيم له إمكانيات مختلفة ومتنوعة أهلته لأن يكون أداة فاعلة لخدمة المجتمعات، مهما أختلفت أنظمة هذه الأخيرة من النواحي الاجتماعية والإقتصادية والثقافية والسياسية.. وغيرها، لإعادة حالة التوازن الطبيعي لها، وبذلك تستطيع المجتمعات النامية الإعتماد عليه لضبط حركة إستمرارها والخروج من أزمتها التي تعترضها من حين الى آخر، وتوفير الحاجات المادية والمعنوية لشعوبها، ولأهمية موضوع تنظيم المجتمعات، فإنه يتطلب عرض أهم الجوانب المعرفية التالية:

أولا: مفهوم تنظيم المجتمعات:

نجد بأن المفهوم في العلوم الاجتماعية والانسانية هو بمثابة المسار النظري، الذي يحمل إتجاهاً فكرياً لتحديد موضوع معرفي معين له قابلية البحث والدراسة، هذا ما ينطبق على مفهوم تنظيم المجتمعات، الذي يعكس مجهودات ومحاولات معرفية مختلفة أهمها محاولة داهير «Dahir» الذي حدد فيها مفهوم تنظيم المجتمعات بأنه، عملية تنظيمية تعكس نشاطاً حيوياً هادفاً يقوم به كل من الفرد والجماعة داخل مجتمعاتهم، محاولين من خلاله التغلب على مشاكلهم المختلفة، من خلال إقامة موازنة فعلية بين الحاجات والرغبات النفسية والحياتية والاجتماعية، التي يحتاجها الأفراد والجماعات من ناحية، وبين الموارد المادية الطبيعية والبشرية لدى مجتمعاتهم من ناحية أخرى، من أجل التصدي لأي شكل من أشكال التخلف المؤدية الى إختلال التوازن الاجتماعي والاقتصادي والسياسي داخل مجتمعاتهم[1].

1- Dahir James, communities for better living citizen asheivement in organization disign and developement, Ed. (N.A.S.W). New-York. 1980, p26.

ويتضح من مضمون مفهوم «داهير» بأنه أداة حقيقية تستخدم من أجل حفظ التوازن للمجتمعات، خاصة منها تلك التي تتعرض الى أزمات دورية، كما أن له دورا في إيقاف أشكال الفوضى والتسيب، ووضع حد للإرتباك والحرج الذي تسببه الظروف الداخلية أو الخارجية أو كلاهما معا.

أما جاس «Jesse» فقد تمت محاولته لمفهوم تنظيم المجتمعات، بعد إستبعاده لمصطلح النشاط الذي جاء به داهير «Dahir» في مفهومه لتنظيم المجتمعات، وأعتبره لا يحمل معنىً حقيقياً لتنظيم المجتمعات وأن هذا الأخير هو طريقة علمية وعملية، يتم من خلالها تعبئة الأفراد والجماعات وتوعيتهم في حال تعرض مجتمعاتهم الى حالة فوضى أو تدهور أو تردي، بسبب كثرة ما تعانيه من أزمات مختلفة، ليتيح لهم فرصة المشاركة الدائمة والتعبئة لخدمة مجتمعاتهم[٢].

وبمعنى أكثر وضوحا إن تنظيم المجتمعات لدى جاس «Jesse»: أداة ذات خاصية التنظيم والمشاركة لإرساء إستقرار وتوازن حقيقيين للمجتمعات، حتى تتمكن شعوبها من الإقامة والعيش الكريم بصورة طبيعية دائمة مستمرة.

في حين نجد أن ستروب «Stroup» قد حدد مفهوم تنظيم المجتمعات خلافا لمن سبقه، واعتبره جهازاً كبيراً يتشكل من مؤسسات رسمية، وغير رسمية تسهر كل منهما على إدارة وتسيير شؤون المجتمعات، لتقديم العون والمساعدة للأفراد والجماعات في حالة تعرضهم لمختلف المشاكل الإجتماعية، التي تعكر صفو عيشهم داخل مجتمعاتهم[٣].

وبهذا فإن «ستروب» يركز في مفهومه على تنظيم المجتمعات: عملية تقع على عاتق مجهودات كل من الأفراد والجماعات ذات التنظيم الرسمي

2- Steiner Jesse, community organization, a study of it's theory and pracicfd. Ed. Herper and Brothers, New-York. 1975. p99.

3- Stroup H. Hewilt' comunity welfare organization, 2eme Ed. Herper and Brothers. New-York 1927 p144.

وغير الرسمي، وكان يرى فيها دورا ومسؤولية كبيرة لإخراج المجتمعات من إختلالاتها المزمنة، وهي تقوم على التصور الشعوري والعقلي: أثناء تنفيذ برامج التنظيم. وأكد فانك «Fink» ومن معه على أن تنظيم المجتمعات، هو حالة نشاط يعتمد على الامكانيات المادية والبشرية والعلمية المتاحة لمواجهة أي نوع من الاختلالات الطارئة، الناجمة عن نقص في إشباع الحاجات المادية والبيولوجية والحياتية(٤).

والواقع أن مفهوم فانك «Fink» ومن شاركه الرأي لايمكن تحقيقه إلا إذا تم إحداث تعديلات في الموارد المتاحة، خاصة في حالة مواجهة المجتمعات للمواقف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الحرجة، التي تتطلب تحريك الإمكانيات المتوفرة لتوفير نوع من الاستقرار الضروري بصورة طبيعية داخل المجتمعات.

غير أن روس «Ross» اعتبر تنظيم المجتمعات من الموضوعات ذات الصلة الوطيدة بحالة التدهور الاجتماعي والاقتصادي والفوضى السياسية، التي تصيبها بسبب ظروفها الداخلية والخارجية أو كلاهما معا. لتفرز بذلك العديد من المشاكل المختلفة التي تقف أمام نهضة وتقدم الشعوب والأمم، كما أن مفهومه يعد مؤشرا هاما على مدى الحركة الارادية الواعية، من أجل التصدي للمشاكل الحقيقية ذات تأثير سلبي على أداء وظيفة ودور أنظمة المؤسسات المختلفة داخل المجتمعات(٥).

وبناء على ما تم عرضه من مفاهيم تبين لي بأنها تهدف جميعها، الى وضع حلول مناسبة، تتماشى مع كل خلل يصيب حركة المجتمعات، ولإعادة حالتها الطبيعية شريطة أن تكون نابعة من التصور الفلسفي والايديولوجي العقائدي الذي يختلف بإختلاف طبيعة مجتمعات العالم،

4- Fink arthur. nd others, the field of social work, henry holt and co.new york. 1956, p547.

5- Ross Murry a community organization theory and principles, ed harper and brtothers, New york. 1955. p35.

ففي الغرب تعتمد المجتمعات في تنظيمها بصورة كبيرة على المؤسسات الخاصة والأهلية بالدرجة الأولى، لإيمانها وتشبعها بالفلسفة الفردية، وهذا ما لانجده لدى المجتمعات النامية، التي تعتمد في تنظيم مجتمعاتها على المؤسسات العامة المتمثلة في القطاع العام، مستبعدة بذلك دور المؤسسات الخاصة المتمثلة في القطاع الخاص، والتي ترى أنها غير مؤهلة للإعتماد عليها، بسبب إيمانها وإعتمادها على فلسفة الجماعة وعلى القيم الاجتماعية والثقافية والحضارية، التي رسخت في أذهان شعوبها عبر مراحل مسيرة تطورها التاريخي.

ومن ثم كان نشاط أغلب مجتمعات الدول النامية بالغ الأهمية والصعوبة في آن واحد، لأنها كانت تعتمد في ترقية وتحسين وتنمية وتغيير مجتمعاتها على القطاعات العامة، دون الاعتماد الفعلي على بقية القطاعات الأهلية الأخرى، والتي يمكن أن يعول عليها في حالة تنظيم مجتمعاتها، ولتوفير الامكانيات الضرورية التي يمكن تكريسها من أجل التخلص والخروج مما تعانيه من مشاكل، ويكون بذلك قد تم الربط الحقيقي والفعلي بين ما هو رسمي وغير رسمي لتحقيق فلسفة تنظيم المجتمعات.

ثانيا: فلسفة تنظيم المجتمعات:

هناك إتفاق بين ذوي الإختصاص على أن فلسفة تنظيم المجتمعات، تشكل نسقاً معرفياً قابلاً للتطبيق يمكن ترجمته واقعيا على شكل خدمات إجتماعية متنوعة ومختلفة تقدم للأفراد والجماعات، للمحافظة على التوازن المادي والمعنوي للمجتمعات والنابعة من قيم ومبادئ وتقاليد إجتماعية وأخلاقية ومعارف فنية وتقنية، تعكس التصور الفلسفي الحقيقي الذي تؤمن به المجتمعات، باعتبارها تحوي مضامين إنسانية نبيلة حولها إجماع، خاصة من طرف المجتمعات الراغبة في التخلص من الإختلالات المختلفة التي تعيق تقدمها(٦).

6- Bisno herbert. The philosophy of social. Work washington d.c public affairs press washigton 1952 passing.

وفي إعتقادي أن فلسفة تنظيم المجتمعات، ما هي الأ موقفاً عاما تجاه الكون والمجتمع والانسان في آن واحد. على أنها القاعدة الفكرية والمعرفية والعلمية والثقافية والحضارية، التي تعبر عن خصوصيات الرصيد التاريخي التراكمي للمجتمعات البشرية، والتي لها قابلية التطبيق في تنظيم المجتمعات.

وعليه ظهرت بعض المحاولات العملية البارزة في فلسفة تنظيم المجتمعات، وكانت أولها: المحاولة التي قام بها المؤتمر القومي للخدمة الاجتماعية، الذي انعقد عام ١٩٣٠ في الولايات المتحدة الأمريكية، تحت عنوان **«التجاهات الفلسفية الحديثة في الخدمة الاجتماعية للمجتمعات»**. وكانت الغاية من إقامة هذا المؤتمر، تبني فلسفة حقيقية لتنظيم المجتمعات، خاصة بعد أن مست الأزمة الاقتصادية العالمية جميع مجتمعات العالم، وأفرزت آنذاك العديد من المشاكل المختلفة أثقلت كاهل المجتمعات، كما ظهر لأول مرة تصور فلسفي قائم على النظرة الشمولية للإنسان داخل مجتمعه. استبعدت فيه لأول مرة فكرة التمايز الإجتماعي والتفرقة العنصرية، التي كانت قائمة آنذاك على أساس التصور الديني أو الايديولوجي أو الجنس والعنصر أو اللغة وغيرها.

كما ظهرت لاحقا أفكار جديدة في مجال فلسفة تنظيم المجتمعات، من خلال المؤتمر القومي الثاني للخدمة الاجتماعية الذي انعقد عام ١٩٣٣ في الولايات المتحدة الأمريكية، بعد آثار الأزمة الاقتصادية العالمية مباشرة، والذي كان موضوعه **«الرعاية وتقديم الخدمات الاجتماعية من أجل تنظيم المجتمعات»** وبعد أن ظهر نوع من الإهتمامات الخاصة بالمعاناة اليومية التي كان يعيشها الأفراد والجماعات داخل مجتمعاتهم، التي كانت تعاني بدورها من تدهور وتردٍ في أحوالها الاجتماعية والاقتصادية والحياتية وتحتاج حلا لها آنذاك(٧).

٧- السيد أبو بكر حسنين: دراسات في تنظيم المجتمع، دار مكتبة الفكر، طرابلس -ليبيا، ١٩٧٥. ص.ص. ٤٩، ٥٠.

وبهذا اتفق المختصون في تنظيم المجتمعات وفلسفته، بأن هذه لاتخرج عن نطاق تحقيق المسائل التالية:

١- تأسيس علاقات تعايش بين الأفراد والجماعات داخل مجتمعاتهم، والتي يمكن توظيفها في أثناء الحاجة من أجل التصدي والمواجهة لأي طارئ يحدث أو عائق يقف أمام إستقرار وإستمرار نمو وتطور المجتمعات.

٢- إقامة علاقات قوية ووطيدة بين الأفراد والجماعات من ناحية، وبين مختلف المؤسسات من ناحية أخرى، بإعتبارها الأرضية الحقيقية لمواجهة التخلف الإجتماعي والإقتصادي والثقافي... التي تصيب مجتمعاتهم.

٣- توعية الأفراد والجماعات بأهمية دورهم داخل مجتمعاتهم، على أن يكون وعيهم نابعاً من أصالة قيمهم الاجتماعية والأخلاقية والثقافية -الحضارية، ولتوظيفها في تنظيم مجتمعاتهم.

٤- تعبئة الأفراد والجماعات بإعتبارهم أعضاء نافعين وصالحين لمجتمعاتهم، وتحسيسهم بذلك في الاعتماد عليهم عند الحاجة[8].

وبذلك حاولت الجمعية الأمريكية للأخصائيين الاجتماعيين تحديد بعض القيم والمبادئ التي ترى أنها تمثل فلسفة تنظيم المجتمعات، والتي يمكن حصر أهمها فيما يلي:

١- الإيمان المطلق بكرامة الفرد والاعتراف بما يمتلكه من امكانيات وقدرات إبداعية خلاقة وواجب احترامها في أثناء تنظيم المجتمعات.

٢- الإعتراف الكامل غير المنقوص بالفرد واحترام آراءه والسماح له بالتعبير عنها، شريطة ألا تمس آراؤه وأفكاره وتضر بغيره من أفراد مجتمعه.

8- Konopka Gisela and Lindman G; social work philosophy, the university of Minnesota, press Minnesota, 1958, passing.

٣- احترام الاختيار الراشد للفرد دون ضغوطات أو توجيهات مقصودة ومخطط لها مسبقا، شريطة أن يكون إختياره غير مضر بمصلحة أفراد مجتمعه[٩].

كما أكدت الجمعية الأمريكية على أن فلسفة تنظيم المجتمعات، تتطلب توافر شروط معينة يجب تنفيذها ويمكن عرض أهمها فيما يلي:

١- الحرص الدائم على مساعدة الأفراد والجماعات، على تنمية قدراتهم في ظل قيمهم الاجتماعية والثقافية الحضارية لتكون معبرة وصادقة عن واقع تنظيم مجتمعاتهم.

٢- اعداد الأفراد والجماعات على تجنبهم الأفكار والآراء العاصفة المضادة لقيمهم الثقافية الحضارية، التي توحي وتدفع الى العصيان والمقاومة والمعارضة والصراع والعداء والعنف ضد بعضهم بعضاً، لتوفير الحد الأدنى من التقارب المطلوب للربط بينهم داخل المجتمع الواحد.

٣- تبني الأفكار البناءة والإيمان بها بغية الوصول بالأفراد، إلى مستوى مطلوب من التقبل والإستيعاب لأفكار بعضهم وآراء غيرهم، في إطار ما تسمح به قيمهم الإجتماعية والثقافية والحضارية.

٤- تشجيع ودفع الأفراد والجماعات للتعبير عن مشاعرهم الوجدانية تجاه بعضهم بعضاً، ليعم الحب والإخاء والتكافل والتضامن بينهم داخل مجتمعاتهم[١٠].

ويبدو لي من خلال ما تم عرضه من أفكار لها علاقة بفلسفة تنظيم المجتمعات، أنها تشكل توجهاً معرفياً وفكرياً يعبر عن الرغبة الحقيقية للنهوض بالمجتمعات الراغبة في الأخذ بتنظيم شؤونها العامة والخاصة، وأسلوب علمي وطريقة عملية صالحة، ناجحة، للمساعدة وتقديم خدمات هادفة للأفراد والجماعات، وعلى الرغم من النواحي الإيجابية التي تسعى

9- Ibid
10- Ibid

فلسفة تنظيم المجتمعات إلى تحقيقها، إلا أن هناك بعض القضايا التي لازالت غامضة، والتي يمكن عرض أهمها فيمايلي:

١ - كانت ولازالت فلسفة تنظيم المجتمعات تحاول تجاوز مسألة المثالية، التي تتصف بها من أجل تحقيق أعلى نسبة من مبادئها وأهدافها المختلفة على أرض الواقع.

٢ - تسعى فلسفة تنظيم المجتمعات إلى تقريب المصالح المتضاربة بين الشرائح الإجتماعية والمهنية والثقافية للمجتمع الواحد، بالرغم من تباين وجهات نظر أصحابها، إيمانا منها بأن الفرد جزء لايتجزأ من الجماعة، بإعتبار أن هذه تشكل الأرضية التي تقوم عليها المجتمعات.

٣ - ترى فلسفة تنظيم المجتمعات أن مسألة التغير التي يتم إستحداثها داخل المجتمعات، هي بمثابة محفز حقيقي للإنسان للتكيف مع كل جديد داخل مجتمعه، كما أنها تعبير عن استجابة واقعية، عن مدى النقص في الاحتياجات الضرورية التي تتطلب تعويضها، لاستمرار الحياة بصورة طبيعية داخل المجتمعات.

٤ - تحاول فلسفة تنظيم المجتمعات الربط بين الأفراد والجماعات من ناحية، وبين المؤسسات المختلفة من ناحية أخرى، بإعتبارهما يشكلان وحدة تكامل، دون تمييز وتفرقة بينهما مهما كانت الأسباب والدوافع المؤدية الى الاقصاء والحرمان.

٥ - تؤكد فلسفة المجتمعات على أن الممارسة الديمقراطية من طرف الأفراد والجماعات، هي من الموضوعات الاجتماعية الحيوية بالنسبة لها، وتعتبر مكسبا هاما ومؤشرا على صحة ودرجة المشاركة الفردية والجماعية، التي تسعى وتحرس فلسفة تنظيم المجتمعات باعتبارها هدفا رئيسيا في تنظيمها.

٦ - إن فلسفة تنظيم المجتمعات لا تنظر إلى حالة الفقر والمرض والجهل، على أنها من المسائل الاجتماعية الموروثة والمحكوم على أصحابها

بالفناء والإعدام، بل تنظر إليهم على أنهم ضحايا الظلم الاجتماعي والاقتصادي والقانوني والسياسي والممارسات الخاطئة داخل مجتمعاتهم، ولذلك فإن فلسفة تنظيم المجتمعات لاتؤمن بالداروينية الاجتماعية المطلقة.

٧- تعمل فلسفة تنظيم المجتمعات بصورة دائمة، على وضع حدٍّ فاصل لأنواع المتاعب والآلام التي تعترض سبيل الأفراد والجماعات، بإستخدام الأساليب والطرق العلمية التي يتبناها تنظيم المجتمعات.

٨- تؤمن فلسفة تنظيم المجتمعات، بأن الأفراد والجماعات يشكلان القوة الكافية والفعالة من أجل إقامة التنمية وإحداث التغير الضروري لصالح مجتمعاتهم[١١].

أما محاولة روس «Ross» في تحديده لفلسفة تنظيم المجتمعات، فقد ظهرت من خلال تبنيه لمجموعة من الافتراضات التي كان يرى أنها تعكس فلسفة تنظيمها حددها فيما يلي:

١- يفترض في فلسفة تنظيم المجتمعات، أنها تعتمد وبدون شك على الأفراد والجماعات داخل المجتمعات، بإعتبارهما مصدرين هامين للتغير نحو الأفضل في جميع مناحي الحياة الإجتماعية المختلفة.

٢- يفترض، أنها تعتمد على الأفراد والجماعات، بإعتبارها مرجعا هاما أثناء مواجهة التخلف والإحتلال وعدم التوازن الذي يصيب مجتمعاتهم.

٣- يفترض أنها تقوم على الموارد البشرية والطبيعية والتكنولوجيا، بإعتبارها قوة حيوية لأي عملية تنموية تتبناها المجتمعات، لمواجهة الإختلالات الناجمة عن معاناة الأفراد والجماعات داخل مجتمعاتهم.

٤- ويفترض أنها تعتمد في مواجهتها للتسيب والتدهور والفوضى، وضع أنواع من الحلول والمعالجات العلمية والعملية مهما كانت درجة التعقد الإجتماعي والإقتصادي والثقافي والسياسي، الذي يحتاج الى حلٍ[١٢].

11- Roos Murry., OP. Cit. PP. 72-98.
12- Ibid

ويتضح أن هذه الفلسفة، لاتخرج عن نطاق القيم والمبادئ الاجتماعية والأخلاقية والثقافية والحضارية النابعة من طبيعة وماهية المجتمعات، ولهذا فهي تشكل محورا فكريا هاما، ويعبر عن الحاجات المادية والمعنوية الأساسية للإنسان، حيث يلعب الإختيار الحر دورا كبيرا في تقريب وجهات النظر، التي يختلف حولها الأفراد والجماعات.

ثالثا: مبادئ تنظيم المجتمعات:

إنها مجموعة من المعايير التي تعكس أفكاراً وآراءً وقيماً وعقائد وايديولوجيات وطرق عملية وأساليب فنية نابعة من فلسفة تنظيم المجتمعات، والتي تعكس الاستخدامات المختلفة والمتنوعة في مجال التربية والتعليم والصحة والاقتصاد والسياسة والادارة والقانون وغيرها، والتي لها علاقة بخصوصية وماهية المجتمعات النابعة منها. وهي تعمل في الغالب على حفظ كرامة الانسان من أجل أن يعيش بصورة طبيعية داخل مجتمعه، هذا بغض النظر عن جنسه ولونه ولغته ومركزه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي والديني... وغيرها[١٣].

وهذا ما أكده العاملون في ادارة وتسيير الموارد البشرية والمادية لشؤون المجتمعات في أن مبادئ التنظيم لها علاقة بمجموعة من الشروط التي تساعدها على بلوغ أهدافها، والتي يمكن عرض أهمها فيما يلي:

١ - الدراية الكافية للحالة المادية والمعنوية والامكانيات البشرية المتاحة المتعلقة بالمجتمعات، إضافة الى التعرف على المشكلات المختلفة التي تقلق وتعرقل حركة المجتمعات، بقصد تحديد الإجراءات الممكن إتخاذها والبدائل المقترحة التي هي نابعة في الأساس من فلسفة تنظيم المجتمعات، لتوفير الحاجات الأساسية المطلوبة وتحسينها، للاستمرار الطبيعي للمجتمعات.

٢ - تلبية الرعاية للأفراد والجماعات النفسية والاجتماعية والعقلية

13- Ibid

والبيولوجية، التي تعد بمثابة القضايا المركزية المسؤولة عن مدى إستمرار ميكانيزمات المجتمعات واستقرار الثوابت، حتى تكون بعيدة عن الأزمات الدورية الخانقة التي تصيبها من حين إلى آخر.

٣- التعامل مع ذوي الاختصاص والخبرة والكفاءة للإستفادة منهم أثناء وبعد التعامل مع المجتمعات، لتحريك الأفراد والجماعات، والدفع بهم بصورة طبيعية وتلقائية من أجل تحقيق أهداف تنظيم المجتمعات.

٤- توفير جهاز دائم ليكون مسؤولا عن إدارة وتسيير وتوجيه ومتابعة خطوات تنفيذ مبادئ تنظيم المجتمعات، خاصة، أثناء حدوث طارئ مفاجئ داخل المجتمعات.

٥- توفير واستخدام الوسائل والأساليب العلمية والفنية في أثناء التعامل مع تنظيم المجتمعات، للتغلب بسهولة وبأقل تكلفة مادية ومعنوية في أثناء التصدي للمشاكل التي تصيب المجتمعات[١٤].

ويبدو مما سبق عرضه، بأن مبادئ تنظيم المجتمعات هي عبارة عن تشكيلة من المعايير الأساسية، التي لها صفة الإلزام والعمومية في المجال العملي، مهما اختلفت المجتمعات وتباينت خلفيتها الاجتماعية والثقافية والحضارية وتركيبتها السكانية، كما يشترط فيها أن تكون نابعة من فلسفة اجتماعية وثقافية وحضارية واضحة ومحددة، يضاف اليها التجارب العلمية التي يمكن استخدامها لتحقيق أهداف فلسفة تنظيم المجتمعات اللصيقة بالواقع، التي تتلائم مع كل حركة تغير تخطوها المجتمعات.

كما أن تنفيذ تلك المبادئ، يتوقف على ما تحمله من أفكار ومعارف وعقائد وايديولوجيات وقيم اجتماعية يؤمن بها الأفراد والجماعات، وهذا يسهل مهمة وتقبل وتطبيق مبادئ وفلسفة تنظيم المجتمعات، الذي يعكس الاتجاه العام للسياسات الاجتماعية، كما أنها تعد أرضية حقيقية من أجل

١٤- السيد أبو بكر حسنين المرجع السابق، ص ص ٧٨-٩٣

التنمية القائمة على التبني الإستراتيجي المستقبلي النابع من الإمكانيات المادية والبشرية والفنية، التي يمكن توظيفها لإعادة توازن المجتمعات.

رابعا: **أهداف تنظيم المجتمعات:**

أكدت نتائج الدراسات المتعلقة بتنظيم المجتمعات، بأن أهدافه تعد بمثابة المكاسب المرغوب في تحقيقها لصالح الفرد والجماعة وخدمة للمجتمعات، على أنها تكون نابعة من فلسفة تنظيم المجتمعات، والتي يمكن ترجمتها الى حقائق مادية ومعنوية على شكل أهداف تعود بفوائد كبيرة على الأمم والشعوب، وهي بذلك تتطلب بالضرورة، الموضوعية والدقة في التحديد في أثناء التنفيذ، من أجل بلوغ نتائجها لدى المجتمعات الراغبة في إقامة حياة طبيعية لشعوبها[١٥].

كما يفهم من تلك الأهداف أنها تمثل الرغبات النفسية والاجتماعية والحياتية، التي يمكن تحقيقها من خلال التنمية، التي لها علاقة بالتغيير الدائم لحياة الشعوب، والتي لا تخرج عن نطاق الخصوصية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والحضارية، كما انها تتطلب توافر الامكانيات المادية والبشرية والوسائل التقنية، أثناء التنفيذ، على الرغم من أن هناك إختلافات قائمة حول تحديدها، إلا أن ذوي الاختصاص يرون أن موضوع تنظيم المجتمعات قائم على هدفين أساسيين:

أولهما: الهدف المادي وهو يمثل القاعدة التحتية لبناء المجتمعات، كما أنه وراء كل عملية تنموية ناجحة داخلها، وهو يتشكل من مجموعة من الوسائل المختلفة (مال +موارد بشرية+ مواد خام+ تكنولوجيا . . .) تسمح للأفراد والجماعات إقامة، وتنفيذ إصلاحات مختلفة للنهوض بمجتمعاتهم.

ثانيهما: الهدف المعنوي العام وهو يمثل الإطار المفهومي العلمي والمعرفي والفلسفي، وهو يتألف من مجموعة من القواعد والمعايير والقيم الاجتماعية، والعقائد الدينية والايديولوجيات السياسية، التي هي بمثابة

15- National Associntion of Workers Gaols of Public Social policy ED.N.A.S.W New-York 1980, P9

المنطلق الإستراتيجي لتنمية المجتمعات وما ستكون عليه مستقبلا[١٦].

وعليه يتطلب كل من الهدف المادي والمعنوي، في تحقيق كل منهما على أرض الواقع الشروط التالية:

١- توافر المعلومات العلمية والمعطيات المعرفية الإجتماعية والاقتصادية والسياسية... وغيرها، على أن تكون صحيحة وقابلة للاستخدام.

٢- الموازنة بين الامكانيات المادية المتاحة، وبين الحاجات المطلوب توفيرها للأفراد والجماعات من أجل تنمية مجتمعاتهم.

٣- نوع من العلاقات القائمة بين الأفراد والجماعات من ناحية والمؤسسات الرسمية وغير الرسمية والهيئات والمنظمات المختلفة من ناحية أخرى.

٤- الإعتماد على التراكم المعرفي المتوفر لدى الأفراد والجماعات، حتى يسهل عليهم المشاركة الواجب تبنيها بدون صعوبة من أجل تنظيم مجتمعاتهم.

٥- أن تكون التنمية أرضية لهما، لبلوغ أفضل النتائج المتوخاة من تنظيم المجتمعات.

٦- التخطيط والإعداد والمتابعة والتنسيق والتنفيذ لهما، من طرف ذوي الاختصاص والخبرة بصورة خاصة، ومن الأفراد والجماعات بصورة عامة[١٧].

خامساً: أجهزة تنظيم المجتمعات:

تتشكل أجهزة تنظيم المجتمعات من مجموعة من الآليات المختلفة التي لها قابلية التحرك في شتى التجاهات لخدمة المجتمعات من خلال تنفيذ المشاريع التنموية، وهي بذلك تتألف، من وسائل مادية وفنية وبشرية ذات

١٦- عبد المنعم شوقي وآخرون، السياسة الإجتماعية مكتبة القاهرة الحديثة -القاهرة ١٩٧٢ ص١٤.

١٧- السيد أبو بكر حسنين المرجع السابق، ص ص١٠٧-١٠٨

المؤهلات العلمية والخبرات والتجارب العملية، والتي تعمل متحدة ضمن هيكل تنظيمي لتنفيذ فلسفة ومبادئ وأهداف تنظيم المجتمعات[١٨].

ولذا فإن تلك الأجهزة هي عبارة عن هيئة مؤهلة مشرفة ومسؤولة، تأخذ على عاتقها مهمة تنفيذ المشاريع والتصدي لمختلف المشاكل التي تسببها الإختلالات المختلفة، والتي ترتبط بالمسائل التالية:

١- أهمية أجهزة تنظيم المجتمعات:

تكمن أهميتها في الدور الذي تلعبه من أجل تبني وتنفيذ مفهوم المشاركة لدى الأفراد والجماعات في الأنشطة المختلفة، وللعمل على ترقيتها وتحسين أحوالها وفق أسس علمية وأساليب عملية يمتلكها ويتمتع بها أعضاء أجهزة تنظيم المجتمعات، من خلال ما تقوم به أجهزة التنظيم من إعداد المشاريع التنموية المختلفة، في ظل أهداف ومبادئ وفلسفة تنظيم المجتمعات[١٩].

٢- عضوية أجهزة تنظيم المجتمعات:

تتشكل عضوية الأجهزة في الأساس من الأفراد والجماعات المحلية والوطنية والمنظمات والمؤسسات الرسمية وغير الرسمية... والتي يتم تحديدها وفق قواعد ولوائح وأوامر وقوانين ضابطة لتنظيم العلاقات القائمة وضبطها بين أعضاء الجهاز الواحد، ليكون له فاعلية في الأداء تجاه خدمة المجتمعات[٢٠].

٣- مستويات استخدام أجهزة تنظيم المجتمعات:

يفهم من مستويات الاستخدام ضمن أجهزة تنظيم المجتمعات،

١٨- عبد المنعم شوقي: تنمية المجتمع وتنظيمه -مكتبة القاهرة الحديثة- القاهرة ١٩٧٠ ص٤٠-٤١

19- Lane Robert., the field of commuity of organization proceding of the action conference of social work. Colambia University Press 1989, P.56.
20- Ibid.

التصور التدرجي في الأداء التي تقوم به أجهزته داخل مختلف العمليات التنموية، والتي تتم على المستوى المحلي أو الإقليمي أو الوطني[٢١].

٤- الأدوات البحثية التي يستخدمها تنظيم المجتمعات:

هي مجموعة من السبل والطرق والأدوات العلمية والعملية المتنوعة، من أجل الدراسة لمعرفة مختلف المشاكل والعقبات التي تعترض الأفراد والجماعات، وبسبب الاختلالات الاجتماعية والإقتصادية... وهذا قبل تقديم المساعدات المختلفة لهم، وبهذا يستخدم تنظيم المجتمعات في معرفة الحقائق والوقائع الاجتماعية المختلفة، أهم الأدوات العلمية التالية:

أ- مختلف أنواع الملاحظات

ب- مختلف أنواع الزيارة

ج- مختلف أنواع المقابلة

د- التحقيق الإجتماعي

هـ- الإستمارة والعمل الميداني[٢٢].

وبهذا يمكن القول بأن ما تم عرضه كان يشكل القسم الأول من هذا المقال الذي كان يمثل بعض المسائل النظرية والمعرفية، في حين سنحاول عرض القسم الثاني منه المتعلق بالدور الذي يقوم به تنظيم المجتمعات في تصديه لمشاكل المجتمعات.

سادسا: دور تنظيم المجتمعات من أجل تكريس التمية

يهدف إلى زيادة إضافية في الدخل القومي، وهذا بعد التحريك والدفع بالأفراد والجماعات إلى المشاركة في جلّ المشاريع التنموية داخل مجتمعاتهم، وفي ظل ماتسمح به الإمكانيات المادية والبشرية والوسائل التقنية المتوفرة والموجهة خصيصا لاحتياجات الأفراد والجماعات داخل المجتمعات. وبهذا فإن دور تنظيم المجتمعات. من أجل تكريس مبدأ

21- Ibid.

٢٢- السيد أبو بكر حسنين المرجع السابق، ص ص١٤٠-١٤١.

التنمية، يمثل وسيلة حقيقية لخدمة الإنسان وتحسين وترقية مختلف أحواله المعيشية والصحية والثقافية والتعليمية . . . باعتبار أن التنمية أداة فعالة تعمل على إحداث التغيير الدائم لصالحه، وهذا ما يؤكد على أن دور تنظيم المجتمعات تجاه التنمية، يشكل عملية إستثمارية لتحويل الإمكانات المتوفرة إلى حالة رقي وتقدم وإزدهار المجتمعات[٢٣].

سابعا: دور تنظيم المجتمعات في التصدي للمشاكل المصاحبة للتنمية

أكدت العديد من نتائج الدراسات المتخصصة في مجال التنمية الاجتماعية الشاملة، بأن لها علاقة وطيدة بما يحدث من مشاكل مختلفة تصاحبها في أثناء وبعد تنفيذها، يؤدي إلى أن تصبح التنمية مسؤولة عن ظهور العديد من المشاكل داخل المجتمعات، والتي تمثل في الغالب الجانب السلبي أو النتائج المرضية غير المتوقعة من التنمية، والتي مهما كان مستواها ودرجة تأثيرها على المجتمعات تبقى بمثابة عوائق وصعوبات معرقلة ناجمة عن التنمية، الأمر الذي أدى الى الأخذ بتنظيم المجتمعات من أجل التصدي للمشكلات المصاحبة لها والتخلص منها، لهذا يعتمد تنظيم المجتمعات في تصديه لذلك على مايلي:

١- الدراسات المتخصصة، التي تساعد على وضع الحلول المناسبة لمواجهة وتحدي المشاكل المصاحبة للتنمية.

٢- التحديد العلمي للمشكلات المختلفة المصاحبة للتنمية، للتصدي لها من خلال بدائل مقترحة ومناسبة لها.

٣- مدى توافر الحد الأدنى للحماية والوقاية كحلول مؤقتة للمشكلات المصاحبة للتنمية، قبل التصدي لها الى حين توفر العلاج المناسب لكل مشكلة على حدة.

٤- الوعي والإدراك الكامل للأفراد والجماعات، لتبني طريقة وأسلوب للتصدي لمختلف المشاكل المصاحبة للتنمية[٢٤].

٢٣- المرجع نفسه.

٢٤- المرجع نفسه.

٥- التصدي الدائم لأي إنخفاض في الدخل، وارتفاع أسعار السلع ذات الإنتشار الواسع بين عامة الشعب.

٦- التصدي للزيادات العالية في النمو الديموغرافي التي تعاني منه المجتمعات، بوضع صيغ مناسبة للتحكم فيه بصورة فعالة.

٧- التصدي لأنواع الأمراض المختلفة المستوطنة منها والمعدية، والتي لها تأثير على صحة الفرد والجماعة والمجتمع.

٨- التصدي للجهل وانتشار وتفشي الأمية بنسب عالية بين شرائح وفئات المجتمع الواحد، بإتاحة فرص التعليم أمام الجميع.

٩- التصدي لأزمة السكن وحلها بتوفير المأوى للمواطن، ووضع حد لما يترتب عنها من مشكلات إجتماعية ونفسية وعقلية وأخلاقية، ذات تأثير عام على كل من الفرد والجماعة والمجتمع.

١٠- التصدي لأنواع المضاربة والغش وإحتكار السلع الموجهة لعامة الشعب.

١١- التصدي للبطالة بإستحداث مناصب شغل للعاطلين عن العمل، والتخلص مما تفرزه هذه الظاهرة من مشاكل أخرى، والتي تعد بمثابة إضافات سلبية تثقل نهضة وتقدم المجتمعات[٢٥].

ثامنا: دور تنظيم المجتمعات من أجل تكريس مبدأ الديمقراطية

تعد الديمقراطية مجالا حيويا هاما بالنسبة لتنظيم المجتمعات، لما لها من أهمية ووقع في حياة الشعوب والأمم، حيث تشكل مبادؤها مناخا واسعا لمفهوم تنظيم المجتمعات، الذي يعتمدها ويسعى من خلالها تكريس أفكارها ودعم مساراتها وتعميق فلسفتها وتثبيت قيمها لدى الأفراد والجماعات وهذا ما يؤكد على أن هناك علاقة قائمة بين الممارسة الديمقراطية وبين تنظيم المجتمعات، والذي يحاول من خلالها تثبيت المسائل الهامة التالية:

١- يعمل تنظيم المجتمعات من خلال علاقته بالديمقراطية، على

٢٥- المرجع نفسه

تعميق الممارسة الحرة لدى الأفراد والجماعات داخل المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية قولا وعملا داخل مجتمعاتهم.

٢- يسعى تنظيم المجتمعات من خلال تعامله مع الديمقراطية، على تأهيل الأفراد والجماعات للقيام بالممارسة الديمقراطية في حياتهم اليومية، وذلك من خلال تفاعلهم الوجداني واحساسهم بضرورة تنظيم مجتمعاتهم.

٣- يهدف تنظيم المجتمعات من خلال إرتباطه بالديمقراطية، إلى إستخدام وتطبيق المنهج الديمقراطي داخل وخارج المؤسسات من أجل تحقيق السير الحسن لها.

٤- في تعامله مع الديمقراطية، يعمل على تحسيس الأفراد والجماعات بأهمية ومزايا الديمقراطية، في تحسين مجتمعاتهم لتصبح بالنسبة لهم وسيلة حقيقية للدفاع عن كرامتهم.

٥- يسعى من خلال الديمقراطية، تكريس مبدأ التعلم عند الأفراد والجماعات وعدم التفريط في الممتلكات العامة والخاصة والدفاع عنها، بإعتبارها من الأمور المقدسة التي لايجوز المساس بها من طرف الجميع.

٦- يحاول تنظيم المجتمعات في أثناء تعامله مع الديمقراطية، إتاحة الفرص الضرورية للأفراد والجماعات، ومناقشة قضاياهم المصيرية المشتركة وإتخاذ القرارات المناسبة لها.

٧- يحاول تنظيم المجتمعات من خلال إعتماده على الديمقراطية، تحرير الأفراد والجماعات وتخليصهم من النعرة الذاتية والأنانية الضيقة، لتقبل النقد البناء واستبعاد جميع أشكال الإستغلال وفرض الآراء والأفكار بالقوة.

٨- يسعى في أثناء تعامله مع الديمقراطية، إلى تمكين الأفراد والجماعات من تقبل المواقف العادلة، والابتعاد عن تبني الأفكار التي تعمق الفوارق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية بينهم على أنهم يشكلون مجتمعا واحدا.

٩ - يهدف من خلال علاقته بالديمقراطية، على ترسيخ المبادئ النبيلة في أذهان وعقول الأفراد والجماعات، وتبني مبدأ تكافؤ الفرص أمام الجميع فعلا عملا، واحترام الإمكانيات والقدرات التي يمتلكونها لخدمة مجتمعاتهم[٢٦].

تاسعا: دور تنظيم المجتمعات في تكريس مبدأ الحرية

إن تبني وتكريس مبدأ الحرية داخل المجتمعات، موقف إنساني نبيل في مفهوم فلسفة الحرية القائمة على المحبة والسلام والخير للبشرية جمعاء. دون تمييز بين شعوبها وهو مبدأ مناهض لمختلف أشكال الظلم والسيطرة والاستبداد والاستغلال والحقد والكراهية، التي تفرض تحت طائلة القوة المادية أو التفوق الثقافي والإجتماعي والسياسي، دون مراعاة أبسط القيم والمبادئ الإنسانية، ليصبح إستخدامها معارضا لمبادئ الحق والتعبير عن الرأي وتطبيق مبادئ العدالة والمساواة، وعليه يحاول تنظيم المجتمعات من خلال تكريسه لمبدأ الحرية تحقيق بعض المكاسب الإنسانية التالية:

١ - يسعى أن يجعل من الأفراد والجماعات داخل مجتمعاتهم يتمتعون بإدراك واع وعالٍ فيما يتعلق بمصائرهم ولقضايا مجتمعاتهم، على المستوى المحلي والاقليمي والوطني والقومي.

٢ - يعمل في أن يكون الفرد سليم الجسم والنفس والعقل، حتى لايكون عالة في إعتماده على غيره خاصة في توفير حاجاته الضرورية كالأكل والشراب والمأوى والملبس، حتى لايكون بمثابة المعاق إجتماعيا داخل مجتمعه.

٣- يحاول أن يجعل الفرد مطمئنا إجتماعيا ونفسيا بعيدا عن المخاوف المستقبلية، حتى لايدفع به الى أن يتصرف بطريقة عدوانية وعنف ضد مجتمعه.

٤ - إن تنظيم المجتمعات يتبنى في أثناء توظيفه مبدأ الحرية وتكريسه

٢٦- بن يامين هجينز، التنمية الإقتصادية المبادئ، والمشاكل والسياسات، مجموعة أخترنا لك، العدد ١٢١، القاهرة بدون تاريخ ص١٠-١٢.

خلق الثقة في النفس لدى الفرد، وفق مايتمتع به من إمكانات فكرية وقدرات عقلية، لكي يحتل أهم الوظائف والمناصب والأعمال المناسبة، التي تتماشى مع مؤهلاته دون اللجوء الى وسائل غير مشروعة لتحقيقها[٢٧].

الخاتمة:

لقد تبين لي بعد العرض المتواضع للموضوع بأن تنظيم المجتمعات، له أهمية كبيرة في حياة الشعوب والأمم في تصديه للإختلالات المختلفة التي تصيب توازن المجتمعات، كما أن له دورا في الحد من المشكلات التي تعيق حركة ونهوض المجتمعات، وهو اختصاص معرفي هام لايخرج عن نطاق المهام التي تقوم بها بقية العلوم الإجتماعية والإنسانية، تجاه المجتمعات التي تعاني من الفوضى والتسيب والأزمات الدورية، وهذا ما يؤكد على أن تنظيم المجتمعات من الموضوعات الهامة ذات العلاقة بإعادة التوازن الحقيقي لها، لامتلاكه الصيغ التنظيمية التي تدفع المجتمعات إلى الإرتقاء نحو الأفضل، كما أنه أصبح يحمل صفة العلم والعمل التي يعتمد عليهما في معالجته لتنظيم المجتمعات؛ إلاّ أنه يشترط في نجاحه مايلي:

١- الإعتماد والاهتمام المتزايد والدائم بالعلماء والباحثين لها وتوظيف نتائج أبحاثهم، التي تساعده على معرفة المشاكل وتحديدها والكشف عن أسبابها المختلفة، من أجل وضع بدائل العلاج ممكنة لها في أثناء التعامل معه ميدانيا.

٢- يعتمد على ما يرصد له من مجهودات وإمكانات مادية وبشرية وعلمية، يتم توظيفها من طرف المختصين والمشرفين على أجهزة تنظيم المجتمعات.

٣- يتوقف تنظيم المجتمعات في نجاحه على القيم الإجتماعية

٢٧- ميردال، ج البلاد الغنية والفقيرة، مجموعة إخترنا لك، العدد ١١٤ القاهرة بدون تاريخ ص ١٥-١٨.

والعقائدية والإيديولوجيات، الإستعدادات النفسية والعقلية والإجتماعية المتوفرة لدى الأفراد والجماعات لتنمية مجتمعاتهم، كما أنه يعتمد على الأساليب الفنية والطرق التقنية المتطورة وتوظيف التجارب والخبرات الإنسانية المفيدة، التي تساعده على تحقيق أهدافه بأقل تكلفة وخسارة ممكنة.

٤- الإستفادة من الموازنة الحقيقية بين الموارد الطبيعية المتوفرة من ناحية وبين الإمكانات البشرية والفنية من ناحية أخرى، والحاجات والرغبات المطلوبة من طرف الأفراد والجماعات، قصد التعامل مع المجتمعات بصورة موضوعية في حل مشاكلها الداخلية.

٥- تبني فكرة المفاضلة في إعطاء الأولوية، لتوفير الخدمات ذات الإنتشار الواسع بين الناس، والابتعاد عن ظاهرة التمايز بين الشرائح الاجتماعية للمجتمع الواحد، إحترازا لظهور مثل هذه الظواهر.

٦- التدرج المكاني، من أجل تحقيق أهدافه المسطرة سواء أكان ذلك على المستوى المحلي أو الإقليمي أو الوطني... وغيرها.

٧- إشراك العلوم الاجتماعية والإنسانية، للإستفادة منها كعلم الإجتماع والخدمة الإجتماعية «للفرد، الجماعة، المجتمع» وعلم النفس والقانون والإقتصاد والسياسة والتاريخ... وغيرها من التخصصات الأخرى ذات الصفة العلمية والطابع الإلزامي لخدمة وتنمية وتنظيم المجتمعات.

المراجع

1- Dahir James; Communities For Better Living Citizen Achievment in Organization Disign And Developpement ED.N.A.S.W., NEW YORK 1980 P.26

2- Steiner Josse., Community Organization A.Study Of Its Theory And Practice, ED Herper and brothers new york 1975. P.99

3- Stroup H. Hewilt., community welfare organization. 2Ed Herper brothers new york 1972. P.144.

4- Fink Arthur. And others the field of social work henry holt and co.,

New york 1956P.547.

5- Ross Murray A., Community Organization Theory And Principles, Ed Harper And Brothers. New york 1955 p.35.

6- Bisno Herbert., The Philosophy Of Social Work, Washington d.c., Public affairs press washing ton 1952 passing.

٧- السيد بو بكر حسين الدراسات تنظيم المجتمع دار مكتبة الفكر، طرابلس ليبيا ١٩٧٥ ص٤٩ -٥٠.

8- Konopka Gisela And Lindman G., Social Work Philosophy The University Of Minnesota Press, Minnesota. 1958 Passing.

9- Ibid

10-Ibid

11- Ross Murray. Op. Cit. pp72 -98.

12- Ibid

13- Ibid

١٤- السيد أبو بكر حسين المرجع السابق الذكر ص٨٧ -٩٣

15- National Association Of Sacial Workers Gaols of Public. Social policy Ed (N.A.S.W) New-York. 1959. P 9.

١٦- عبد المنعم شوقي وآخرون، السياسة الإجتماعية، مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة ١٩٦٢ ص١٤.

١٧- السيد أبو بكر حسين دراسات من تنظيم المجتمع المرجع السابق الذكر ص١٠٧ -١٠٨.

١٨- عبد المنعم شوقي، تنمية المجتمع وتنظيمه مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة ١٩٦٣ ص٤٠- ٤١.

19- Lane Robert., The Field Of Community Of Organization Proceding Of The Action Conference Of Social Work. Colambia University Press 1989, P.65

20- Ibid

21- Ibid

٢٢- السيد أبو بكر حسين دراسات في تنظيم المجتمع السابق الذكر ص١٤٠ -١٤١

٢٣- المرجع نفسه ص١٥٠

٢٤- المرجع نفسه ص١٦٨ -١٦٩

٢٥- بنيامين هيجنز، التنمية الإقتصادية المبادئ، والمشاكل والسياسات مجموعة اخترنا لك العدد ١٢١، القاهرة بدون تاريخ ص١٠-١٢.

٢٦- ميردال، ج البلاد الغنية والفقيرة مجموعة أخترنا لك العدد ١١٤ القاهرة بدون تاريخ ص١٥- ١٨.

٢٧- المرجع نفسه.

التراث الأدبي الشنقيطي بين الأصالة والمعاصرة

أحمد ولد حبيب الله

إن التراث: « .. روح سارية في كيان الأمة عبر العصور والأجيال إنه «الثوابت» التي تميز ملامح الأمة عن سواها. وتزودها بالكبرياء الذي يعينها على تجاوز الصعاب، وتخطي العقبات، وتعطيها الطاقات التي تزيد من سرعة خطوها على طريق التقدم، والانطلاق.

(*) أحمد ولد حبيب الله: باحث من موريتانيا، مدرس في جامعة نواكشوط.

هذا هو التراث، وبمعنى أدق هذا هو التراث الذي يجب أن نحييه. . »

(د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل ص ٢٨٤).

١- مفاهيم تمهيدية:

دون الدخول في متاهات التحديدات المنهجية المعقدة والطويلة نود أن نشير إشارة عابرة إلى مفهوم المقاربة والأصالة والمعاصرة والتراث.

- تعني المقاربة اعتماد منهج صالح في ذاته. بيد أن نتائجه التي يفضي إليها غير مضمونة الثراء عند التطبيق في الظرف المحدد.

- و «الأصالة تجيء مطابقة للموضوعية الحقة. . »[١]، والأصالة والمعاصرة مفهوم يكيِّف الثقافة الموروثة مع روح العصر، ويربط بين الماضي، والحاضر، ويستشرف المستقبل. ذلك أن قضايا الأمة العربية عامة والشنقيطية خاصة «لم تعد منفصلة في الزمان، والمكان عن قضايا كل إنسان. . »[٢] في هذا العالم (القرية الكونية)، فالأصالة، ووعي الحاضر، والتفاعل معه يختلف من مبدع وآخر بالقدر الذي يجعل أحدهما يحدد موقفه من واقع المرحلة، ويتناول العصر بالمزاوجة بينه، والأصالة الواعية التي لاتنافي الحداثة التي لاتدعو إلى التغريب. .

- و « . . أما التراث فهو الطاقة الحية في كل أمة، يمدها بالطاقة المعنوية والثقة بالنفس- ويجعلها تحافظ على هويتها. . »[٣]، ومذاقها الخاص بها فهو قطعة سكر توضع في الإبداع المعاصر المنبثق من روح الأمة، والمعبر عن مطامحها، والمفصح عن خلجاتها، ونوازعها. . .

أليس المبدع الحق هو الإنسان القلق المستنير في نفسية أمته يفهمها ويتشبع بها، ويطلقها حية، موارة في إبداعه الذي يحرص أشد الحرص على نقائه وصفاء روحه، وقوة تأثيره وتعبيره عن أمته في ماضيها وحاضرها؟ وبتراثها النير. ذلك أن «التراث في المقام الأول، روح سارية في كيان الأمة عبر العصور والأجيال. إنه الثوابت» التي تميز ملامح الأمة عن سواها، وتزودها بالكبرياء الذي يعينها على تجاوز الصعاب، وتخطي العقبات،

وتعطيها الطاقات التي تزيد من سرعة خطوها، على طريق التقدم، والانطلاق، هذا هو التراث، وبمعنى أدق هذا هو التراث الذي يجب أن نحييه . . . »[٤].

* * *

وإن الوعي بالتراث العربي عامة والشنقيطي خاصة، و «إحيائه لايعني تقليده، ولا أن نعود بحاضرنا، ومستقبلنا، فنصبها في قوالب، الأمس البعيد، ولكنه يعني: أن نبصر جذور غدنا الذي نريده، مشرقاً في الصفحات المشرقة من التراث . . » .

«وبذلك وحده يصبح التراث طاقة، فاعلة، وفعّالة، وليس ركاماً أو «أكفان موتى» كما يحبه ويريده الكثيرون . . »[٥].

* * *

واستلهام التراث النيِّر والتجديد شيئان مطلوبان، ومرغوبان بشرط أن لايطغى أحدهما على الآخر «لأن الأصالة إذا طغت على «التجديد» ورطت في المحافظة أو وقعت في التقليد، لأن «التجديد» إذا جار على «الأصالة» جرَّ إلى المحاكاة العمياء أو النقل الأبله . . »[٦].

ذلك أن ذاتية الإبداع لازمة في العمل الإبداعي لأن كل جيل يتلقى إرثاً أو جانباً من الإبداعات التي خلت ولكن الأصالة النسبية لامفر منها لكي يصبح للعمل «الإبداعي» قيمته، ويمكن لكاتب ما أن يستغل موضوع أو فكرة أو شخصيات كاتب آخر، بل وأن يتابع أسلوبه، وتعبيره عن قرب شرط أن يضيف على الأقل تفسيراً ذاتياً لها . . »[٧].

والحق أن أي أمة تود أن تتقدم وتزدهر على أسس قوية لابد أن تنطلق من استلهام تراثها؛ ذلك أننا «لو نظرنا إلى الأمم الأخرى من حولنا نجدها نظرت إلى قضية تراثها بنماذج ثلاثة :

– النموذج الأول: هو نموذج الانقطاع عن القديم الذي اتخذه الغرب في بداية عصوره الحديثة، ونظراً لظروفه الخاصة عندما اكتشف أن تراثه

لايطابق العصر، ولايطابق الواقع، ولايتفق مع البداهة العقلية، والعلمية، فقد تبين له أن تراثه قد تحرَّف، وتغير، وأن نصوصه الدينية ليست صحيحة تاريخياً، ومن ثم آثر نموذج الانقطاع، ولم يعد يؤمن بتراث آباء الكنيسة، ولم يعد يؤمن بتراث أرسطو، وأراد الاعتماد على العقل، وعلى الطبيعة، وعلى العقد الإجتماعي، من أجل إقامة النهضة الأوربية الحديثة.

وأعتقد أنه لايستطيع أن يتقدم إلى الأمام دون أن ينقطع الماضي الذي يقيده، وبقدر ماينفصل عن الماضي بقدر ما يتقدم إلى الأمام، هذا هو النموذج الغربي، والذي تسرب إلينا عند بعض النخبة من مثقفينا.

- النموذج الثاني هو نموذج التجاور: وهو النموذج الشرقي الياباني الذي فضل أن يكون تراثه بجوار العصر: «أنا ياباني تماماً يوم الأحد، وأيام الأعياد، وأعياد الأسرة، وأتمسك بالخرافات، وبقراءة اليد، والطالع، والتقاليد واستدعاء روح الإمبراطور.. لكن أنا في العمل أو المصنع أو الشركة فإن عقلي يستخدم تماماً جميع مناهج البحث العلمي الحديث، ولايوجد تعارض بين هذين النمطين للحياة، واحد لحياتي الخاصة، وآخر لحياتي العامة..

- النموذج الثالث: نموذج التواصل: وهو ماتخذناه في ثقافتنا العربية، حتى نحافظ على الهوية في التاريخ، ونربط مابين القديم والجديد، فالمسيحية تخرج من اليهودية، والإسلام يخرج من المسيحية، واليهودية، وأنه لاشيء يخرج أو يحدث في عصرنا إنْ لم يتخلق، ويتجدد، ويخرج من القديم ومن هنا نشأت قضية التراث في ثقافتنا: ماذا نفعل إزاء التراث؟ نستبقيه؟ ننكره؟ نجدده؟ وهذه القضية خاصة بالأمة العربية وفي حقيقة الأمر هناك ثلاثة مواقف من التراث: الحركة الإسلامية الحالية تأخذ موقف الدفاع، والحركة العلمية تأخذ أحياناً من التراث موقف الهجوم، والحركة الليبرالية تأخذ من التراث موقف الانتقاء..».

إن «الموقف الأول الذي يدافع عن التراث يظن أن التراث هو الدين وأنه تراث إلهي مقدَّس، وأن أي نقد له، هو نقد للدين، والإيمان، وهو يعتبره غاية وليس وسيلة، وأن كل مافي هذا التراث تحريمي، قمعي، تكفيري، مغلق، مكتف بذاته، لايحاور أحداً، ولايحتاج إلى تراث الآخر أو حوار الآخر . . . »[٨].

بل إن بعض هؤلاء يعتبر الشعر الحر أو شعر التفعيلة بدعة هدفها تحطيم عمود الشعر العربي، والدعوة إلى تيسير النحو العربي هدما للغة القرآن الكريم . . . «وموقف الحركة الليبرالية العلمانية التي تهاجم التراث وهو في حقيقة الأمر نخبوي طوباوي، وليس علمياً إذ أن التراث واقع فينا يغيرنا، ونحياه، ونحن جزء منه وهو جزء منا.

والموقف الثالث (والأخير) هو موقف الانتقاء وكل المفكرين العرب المعاصرين تقريباً يتخذون هذا الموقف وإذا أردنا أن نقيم مجتمعاً اشتراكياً قلنا: الإسلام والاشتراكية أو اتخذنا من التراث مايتفق مع الإشتراكية، وكررنا قول أبي ذر: «عجبت لرجل لايجد قوت يومه، ولايخرج للناس شاهراً سيفه . . ».

وإذا أردنا أن نجعلها ليبرالية أخذنا من التراث الكلمات الليبرالية مثل قول عمر بن الخطاب المشهور «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً . . ؟» وإذا أردنا أن نجعلها علمية ننتقي من التراث جابر بن حيان والحسن بن الهيثم والخوارزمي، وهذا الموقف يترك لأعداء الأمة الذين يريدون الشر بها نفس الحق في الانتقاء، حيث ينتقون من التراث مايدعمون به مواقفهم[٩] من التراث العربي عامة ومنه التراث الشنقيطي.

٢- أهمية التراث واستلهامه:

إن إعادة قراءة التراث العربي عامة والشنقيطي خاصة أصبحت ضرورة بل واجباً حيث إنَّ الشباب العربي اليوم يتطلع بشغف إلى معرفة تراثه عامة في كل قطر من أقطار الوطن العربي خاصة في هذه البوابة الجنوبية

الغربية منه التي مازالت بحاجة إلى تركيز معارفها في البحث عن جذورها الأصلية التراثية بعثا، وإحياء ونشراً ودرساً وتسويقاً . . .

و «إن أهمية تراثنا الفكري، وضرورة المحافظة عليه، والحاجة الملحة إلى إحيائه، والتعريف به، وتحويله من «ركام مخطوطات وأوراق صفراء» إلى طاقة فاعلة، وسارية في كيان الأمة، تؤثر، وتدفع تقدمها، وتطورها . . . كل ذلك يكاد يصبح موضع إجماع التيارات الفكرية . . »[١٠] في طول الوطن العربي وعرضه أو في أغلب أقطاره التي مازالت تؤمن بمبادىء هذه الأمة وتراثنا الأصيل ووجوب ربط التراث العربي في مراكزه وأطرافه بعرىً قوية، وحبل التأصيل، والتكامل والتلاحم الدائم.

رغم أن من أبرز المشكلات الراهنة في الساحة الثقافية في أغلب أقطار الوطن العربي هي العزوف عن القراءة عامة وقراءة التراث خاصة، وتفاقمت هذه المشكلة في السنوات الأخيرة في ظل الغزو البثي الفضائي، والاستسلام حتى من جانب المثقفين لما تبثه القنوات الفضائية العالمية، وأجهزة الانترنت . . . وغير ذلك من أصناف الثورة الإعلامية المتجددة يومياً الآن.

ولعل ذلك كله كاف لاستشعار المسؤولية الجسيمة الملقاة على عواتق أصحاب هذا التراث الغيورين عليه، واستنهاض عزائمهم وشحذ هممهم العالية للوقوف والوثوب لحماية هذا التراث في هذا العالم الذي يتميز من حولنا بميزات التطور والارتقاء، وترتفع فيه قيم العلم، والعلماء، وصنوف المعرفة المتدفقة في الوقت الذي تنخفض فيه أسهم هذه القيم في بورصات الثقافة في أغلب البلاد العربية وفي هذه البلاد بالذات التي تمتاز بتراثها الدال دلالة قوية على عمق الحضارة، وعبق التاريخ العربي على امتداد أكثر من ١٥ قرناً من الزمان منذ الهجرة الصنهاجية الحميرية اليمنية إلى هذه البلاد بعد انهيار سد مأرب مابين عام ٤٥٠ - ٤٥١م[١١] وأكثر من ١٣ قرناً من التاريخ الإسلامي الذي توطد نهائياً ببلاد أقوى دولة عرفتها منطقة المغرب العربي-

دولة المرابطين (٤٣٤ - ٥٤١هـ) (١٠٤٢ - ١١٤٦م) التي كانت بمثابة شعلة ضوئية بدد ضوؤها ظلمات إفريقيا الغربية، والمغرب العربي وأنشأت الوجود الإسلامي العربي في الأندلس قروناً عدة ومن أكثر من ٩ قرون من التعريب والتعرب العرقي واللساني والأخلاقي والحضاري، والانتماء العربي النقي الصادق حتى غالى أصحابه في هذا الانتماء ولم يعد فيهم من يقر على نفسه بأنه غير عربي[١٢] على حد تعبير صاحب الوسيط بل هم الآن من حيث النسب إما حميري، لمتوني، أو هاشمي قرشي أو أنصاري أو إدريسي أو حسني أو حسيني. .[١٣] ويدللون على ذلك بكل الأدلة القوية والبراهين الدامغة، والساطعة عندهم إما بشجرات محفوظة أو بالفصاحة والشعر واللغة، والنقاء العرقي والعادات والتقاليد. . .

يقول الدكتور طه الحاجري: «. . ولاريب أن شنقيط بلد عربي، صادق العروبة منذ دخله الإسلام، فاتخذه أهله ديناً لهم، كما أصبحت لغته هي السائدة بينهم، يصطنعونها في حياتهم اليومية، وفي وجوه نشاطهم الأدبي والفكري. . »[١٤] ومن ثم جاء التراث الشنقيطي نقياً، ناصعاً، لأنه ظل بعيداً عن تلوث البيئة، ومنعزلاً، جغرافياً، وسياسياً فلم يصب بما أصاب الحياة الثقافية العربية في ظل الحكم العثماني ولكنه كان ولازال يعاني من مشكلة سندان «المراكز» ومطرقة «الأطراف» ولعل هذا من سنة حياة التراث العربي، فمنذ قديم الزمن العربي التاريخي والجغرافي والثقافي كان القريب من المركز يبقى تحت الأضواء ويكون له الصيت والصوت والصدى المدوي.

أما البعيد عنه أي الطرف فقد يظل غائباً أو مغيباً أو مطموراً عمداً أو سهواً أو يحذف من المقررات والمناهج في المدارس والجامعات العربية، ويحرم من خطة النشر من جانب المؤسسات الرسمية والشعبية في العواصم الثقافية العربية الكبرى.

يقول متى خليل متى عضو البعثة الثقافية اللبنانية في موريتانيا عام

١٩٦٥» . . لقد دأب مؤرخو الأدب العربي الحديث على إسقاط أدب موريتانيا عفواً، من حسابهم، وراحوا في محاولاتهم التاريخية النقدية الهادفة إلى ترسم خطى الفكر العربي في انفتاحه على الوجود ينسون أن هنالك على مشارف إفريقيا السوداء، دولة عربية صريحة أسسها أبناء لهم ذكت فروعهم، وصفت عروبتهم، ونهضت هممهم بمطامح آمالهم . .

«نعم . لقد فات المؤرخين المشرقيين أن العروبة الصافية الأديم مازالت جائشة المرجل في صدور أبناء شنقيط، وجهلوا كل الجهل أن الروحية العربية بسليقتها، وعفويتها ووجدانيتها، ماتزال خفاقة البنود فوق بطاح هذه البلاد ترفد أبناءها، ولاتنضب وتلهم مخيلاتهم ولاتمل . .»[١٥].

* * *

ويخيل إلينا أن التراث الشنقيطي خسر كثيراً من بعده عن دائرة أضواء القرب من المركز . ولكنه بالتأكيد ربح أشياء مهمة، منها: أنه ظل أدب الشناقطة بعيداً عن الضعف والفسولة والتهافت وغير ذلك من مصائب أدب المراكز في الوطن العربي في القرن ١٢، ١٣هـ في ظل الحكم العثماني، فقد حافظ التراث الشنقيطي عامة والأدب خاصة على نقائه على مستوى اللغة والخيال والأسلوب، وهذا ماجعل أحد الباحثين[١٦] عندما قرأ الشعر الشنقيطي في كتاب الوسيط في تراجم أدباء شنقيط لأحمد بن الأمين الشنقيطي (ت١٩١٣ بالقاهرة) يقول: «إن الصورة التي أتيح لنا أن نراها لشنقيط في هذين القرنين (١٢، ١٣هـ) جديرة أن تعدل الحكم الذي اتفق مؤرخو الأدب العربي عامة في هذه الفترة- فهو عندهم وكما تقتفى آثاره التي بين أيديهم أدب يمثل الضعف، والركاكة، والفسولة في صياغته، وصوره، ومعانيه، فهذه الصورة تمثل لنا الأدب في وضع مختلف يأبى هذا الحكم أشد الإباء- فهو في جملته- أدب جزل بعيد عن التهافت والفسولة . وهذه الجزالة التي نراها واضحة في الشعر الشنقيطي الذي بين أيدينا -عامة ترجع- فيما نحسب- إلى الحرص على التراث الأدبي القديم الذي يمثل العروبة في أنقى صورها وأدقها . وذلك - كما قلنا- وجه من وجوه الحرص على العروبة نفسها . .»[١٧].

بيد أن أغلب دور النشر الكبرى في عواصم المراكز العربية[١٨] مازالت مقصرة في إضاءة هذا الجانب القصي من التراث العربي الأدبي الصميم.

هذا، وإننا نعول كثيراً على مساعدة إخوتنا في العروبة الذين أتيحت لهم امكانات النشر حتى نرى الكثير من النصوص الموريتانية متوافرة ودائمة الحضور في المواسم والمنتديات الثقافية العربية والعالمية حتى لايبقى هذا الجانب العربي الجنوبي من التراث الأدبي العربي مجهولاً أو «حلقة مفقودة» ومن ثم يبقى ملف الأدب العربي ناقصاً لايمكن الحكم عليه حكماً حضورياً ونهائياً. ذلك «.. أن الأحكام المتداولة في تاريخ الأدب العربي قائمة على تدوين ناقص ينطلق من المركز، ويتجاهل الأطراف..»[١٩]. حتى ولو كان أدب الأطراف كالأدب الشنقيطي الذي كان ولازال: «.. يشكل حركة إحياء وتجدد ذاتي في الأدب العربي، كان لأصحابها بالاعتماد على التراث العربي وحده، حظ لاينكر من إحياء الشعر العربي، وابتعاث أساليبه القديمة، بما يعنيه الابتعاث من قراءة ثانية وتصرف خصيب..»[٢٠] من جانب شعراء كانوا ينسجون على منهج العرب القديم، مُضَّاغ الشيح والقيصوم.. وكانوا يقرضون بالسليقة الشعر الذي بات «جبلة في كثير منهم، لايحتاجون فيها كبير معاناة؛ فهي من باب السجايا، والغرائز، فترى الرجل يقرض الأشعار الموزونة في كل بحر من بحور الشعر..»[٢١] دون أن يدوي اسم البحر، فيسأل عنه غيره. كما كان ينطق بكلمات معربة سليقة دون معرفة سابقة بقواعد الإعراب والصرف.

٣- مقومات التراث الشنقيطي العلمي والأدبي:

يبدو أن الانتماء العميق لجذور التراث العربي الإسلامي كان قوياً وبارزاً في التراث الأدبي الشنقيطي، كما تميز بالرؤية الصافية، والعقلية الحكيمة، المتميزة بالموضوعية والأصالة. ولعل ذلك كله من وجوه الحرص على الأصالة. ولم لا؟ و«كيف يرضى مَنْ كان موطنه منبعَ الإلهام، ومهد الرسالة أن يكون تابعاً، رديفاً في فكره، وأدبه، يحبو متعثراً وراء الأفكار

الغربية، يخطو حائراً خلف الاتجاهات المريبة؟ لم لا يكون أملاً في الإبداع والابتكار، والتجديد؟ . . .»

ذلك أن «التحديث لايكون بالتقليد، ولايتحقق بتبني المذاهب الأدبية الغربية عن مثلنا القيمة، وشخصيتنا الأصيلة، ووجودنا الحضاري المشرق، وإنما ينبع التجديد المأمول من عبقرية الأمة صافياً، رقراقاً، ومن إبداع أبنائها عطاء حياً نقياً . .

أما النقل عن الآخرين، فسيظل مرتبطاً بأصله الغريب ومنشئه الغريب . . »[٢٢].

يقول عبد الوهاب البياتي: إن «القصيدة العربية في موريتانيا متطورة لأنها تستوحي البيئة العربية الحقيقية، وتراعي بذلك الصدق الفني لأدوات الشاعر التي هي أمر من الضرورة بمكان؛ فالشاعر الموريتاني حينما يتعرض للبيئة العربية يتحدث عنها بصدق متناهٍ، لأنه يعيشها. وليس كأي شاعر عربي آخر يتحدث عن هذه البيئة، وواقع المدنية الحديثة يغمره . . . »[٢٣] أو يفتنه أدب التغريب الذي لايقوم على مقومات عربية وثقافة أدبية نقية أصيلة.

فهذا الشاعر محمد بن السالم (ت ١٣٢٢هـ) يقول:[٢٤] (كامل)

صيغَتْ على منْوال شعْر الأوّل ... غـوث البرية إنَّ هـذي مدحـةٌ

منْوال عنترةَ بن شـداد العلي ... منْوال حسَّانَ المؤيَّـد أو علـى

فهذا الشاعر يطري مدحته بأنها تستلهم وتحاول اللحاق بكبار الشعراء الجاهليين والإسلاميين. وقد كانت مدونة الشعراء الستة الجاهليين وديوان غيلان ذي الرمة وغيرها عماد الثقافة الأدبية الشنقيطية التي جسدها الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي (ت ١٢٨٦) وهو يتحدث عن ليالي السهر والسمر الأدبي الشنقيطي الذي كان يميز الساحة الثقافية ويثريها إبداعاً ونقداً ودربة ومراناً على الإبداع:[٢٥]

وكم سامرت سُماراً فُتُوّاً إلى المجد انتموا من محتدين(٢٦)
حَوَوْا أدباً على حسب فَداسوا أديم الفرقدين بأخمصين
نوضح حيث تلتبس المعاني دقيق الفرق بين المعنيين
ونحو الستة الشعراء ننحو ونحو مهلهل ومرقشين(٢٧)
وشعر الأعميين إذا أردنا وإنْ شئنا فشعر الأعشيين(٢٨)
ونذهب تارة لأبي نواس ونذهب تارة لابن الحسين(٢٩)

ويحاول الشاعر محمد الحافظ ولد أحمد أن يفسر ظاهرة إعتماد التراث الأدبي الشنقيطي على الشعر العربي القديم خاصة الشعر الجاهلي، ويقول إن شعراء الشناقطة القدماء: «.. رأوا في الشعر الجاهلي مثلهم الأعلى بحيث اعتبروا كل شعر خارج عن قواعده، غير مقتبس منه خال من الروعة الفنية، والفحولة التي لايمكن بدونها أن يدرج الشاعر في زمرة الممتازين المطبوعين، فهو الأنموذج السامي للشعر الحق- في نظرهم- لخلوه من هنات اللحن، وعيوب العجمة، التي طرأت على شعر الأدباء» - كانوا يسمونهم- ولانملك هنا إلا أن نلتمس العذر لهؤلاء الأسلاف في احتذائهم للسليقة الجاهلية:

أولاً: لأن الشعر لايمكن إلا أن يكون صورة للوسط الذي نشأ فيه. وقد كانوا يعيشون في بيئة صحراوية قاحلة، جافة، تشبه إلى حد كبير تلك التي كان يحيا فيها أصحاب المعلقات.

وثانياً: لأن الموريتاني - وهو العربي القح الصراح- كان غيوراً على لسانه، شديد الحرص على أن يظل محتفظاً بفصاحته، ونقائه البدوي الذي لايرتقي إليه الشك في عروبته، وبلاغته وخلوه من المؤثرات الأجنبية على التراث العربي الأصيل»(٣٠).

ولعل ذلك كله هو ماجعل الشاعر عبد الوهاب البياتي يقول إن(٣١):
«.. الشعر الموريتاني يمثل امتداداً أصيلاً للشعر العربي. ذلك أن البيئة الموريتانية الجغرافية، والنفسية، والثقافية أي المادية، والروحية تمثل امتداداً

لطبيعة الصحراء العربية، ولهذا فإنَّ احتفاظ القصيدة الموريتانية، بخصائصها الفنية- وأغراضها- امتداد أصيل للشعر العربي القديم.

وليس تقليداً له، لأن التقليد يكون عندما تكون البيئة قد تغيرت. وإن الشاعر الموريتاني في قصيدته المعاصرة، لايستوحي تلك القصائد القديمة، بل إنه يستوحي تقاليد جديدة عليها، مضيفاً، إليها مكتسبات فنية جديدة، لأن تداخل حياة البداوة، والصحراء مع معطيات القرن العشرين (م) أحدث هزة في سكون الصحراء الصامتة، وأوجد علاقات اجتماعية، وثقافية جديدة. ولهذا فإن الشاعر الموريتاني مطالب برصد هذا التحول والتعبير عنه في قصائده دون أن يتخلى عن التراث الذي اكتسبه، وأصبح جزءاً من سلوكه، ورؤيته، وأداته.. » التعبيرية والأسلوبية..

٤- الثبات والتطور في التراث الأدبي الشنقيطي وخصائصه:

إن الثبات والتطور ملمح ملحوظ في أغلب نصوص التراث الأدبي الشنقيطي المتاح.

إن هذه الملامح أو الخصائص العامة تكاد تكون المحور الذي يستقطب عناصر هذا التراث، ويصنع جمالياته، ويقف وراء أنساقه التعبيرية، ذات الشكل الخاص، والإطار السياقي في التراث العربي القديم، فقد جمع الجنس الشعري منه خاصة بين تياري التراث الشعري العربي الأصيل الذي تنساب بين شاطئيه خلاصة الوجدان العربي القوي ووسائله التعبيرية إيماناً به. وبعرقه الشعري النابض، الممتدة جذوره القوية، البعيدة الغور والضاربة في أعماق زمان البكارة الشعرية الجاهلية الأولى، المعروفة حيث الطهارة، والصفاء، والنقاء ورهافة الشعور، وشجاعة النظرة الفنية، في الوقت الذي يتجسد فيه التيار الثاني في المتغيرات المستحدثة في نظام الحياة العربية خاصة، والإنسانية عامة، ومفرداتها وعفويتها، وتعقيدها، وانعكاس تلك المتغيرات على نظام القصيدة العربية، وموضوعاتها المواكبة لنمط الحياة المعيشة.

بيد أنه لم ينجرف مع هذا التيار حتى النهاية، ذلك أنه دخل إلى ساحة التراث الأدبي الشنقيطي وهو محض، ومطعم القلب، واللغة. واللغة ضد الاهتزازات، والتموجات العفوية، وكان قد أخذه الشعر العربي الأصيل أخذاً شديداً، مقتدراً.

على أن هذا التراث لم يذب تماماً في شخصية التراث القديم، لأنه كان واعياً بدرجة أجبرته على معايشة روح العصر.. ومن ثم لم يترك التراث ذاته لقوة الإبحار، وإغرائه حتى لاينزل إلى القاع؛ فتشمله ظلمة شديدة، كما أنه وهو يعوم في نهر التحديث كان عومه خفيفاً، بقي أثناءه مرفوع الهامة، يرنو إلى السمو والارتقاء، فعام بأرجله دون رأسه، فكفل له نقل النظرة المعاصرة الواعية إلى موضوعات القصيدة وتكويناتها اللفظية، والجمالية.

* * *

لقد غطى الديوان الشعري الشنقيطي زمناً طويلاً، مصاحباً للهجرات العربية إلى هذه البلاد منذ القرن الخامس الميلادي- كما قلنا سابقاً- وقد انعكس ذلك على تكوينه الفكري والثقافي والحياتي ونسقه الفني التقليدي والتحديثي.

بيد أن السيادة الجمالية عليه كانت سيادة الجملة العربية، الفصيحة، بتكويناتها البنائية للشعر من مجاز، وتشبيه، وصور شعرية، ومحسن لفظي ومعنوي، وانتقاء لفظي تتمثل فيه قوة الجرس، وتجانس الأصوات، وائتلاف الأنغام وتناغم الموسيقى، واختيار للعبارة ذات المتانة في السبك والجزالة في اللفظ، والعمق في المعنى، ويرفد ذلك جميعه خيال خصب ينظم ذلك كله في منظومة، متجانسة، توفق بين المتنافر، وتوازن بين القديم والجديد، وتطوي المسافة بين الثبات والتجاوز، وبين الأصالة والمعاصرة، كما يتجلى ذلك في توازن مقومات هذا التراث التي رأيناها آنفاً، وفي غيرها من نصوصه الأخرى المتعددة، كما يفوز بذلك فحول هذا التراث مثل محمد

ولد ابنو ولد احميدا (ت ١٣٦٢هـ ١٩٤٣م) في قصيدة يزهو فيها بتمكنه من ناصية الإبداع الشعري: [٣٢] (البسيط).

إنَّ القوافـي طوعي مَـنْ يسابقنـي	في شأوها عاقه عن شأوي الحرد[٣٣]
إنْ لكتها انبعثت مقبولة، وغلـت	في كل ناد، ولم يتبس بها أحد[٣٤]
مشدودة الفتل، ماخانت قريحتها	قوى، وماشردت عن أخذها الشردُ
مافي بطـون معانيهـا إذا امتحنـت	ولاأساليبهـا ميّـل ولاأود[٣٥]
إنـي لمصدرهـا غـرا منمقـة	قد ثقفتها من الفكر الصحيح يد[٣٦]
يهتـز سامعهـا مـن حسـن رقتهـا	رقصا، فتطرب منه: الروح والجسد

* * *

إن الذي يمكن تمييزه فيما يتعلق بتجديد الخيال بسهولة أثناء قراءة التراث الأدبي الشعري الشنقيطي قد يتضح في نوعين من الخيال الشعري الذي يضفي على هذا التراث حلة فنية رائعة.

أ- خيال تراجعي يبنيه الشاعر الشنقيطي على استدعاء صور تراثية نيرة تمثل مدركات موضوعية لحقائق ومراحل مرت على هذا الشاعر بالممارسة أو باسترجاع قراءة التراث القديم من الذاكرة القوية التي كان يتميز بها البدوي الشنقيطي الذي يخزن معلوماته أو تراثه في ذاكرته.

ب- خيال مبتكر يقوم على ابتداع صور متجددة تحوي مدركات فنية جديدة تتجاوز مدركاته الأولى، كما في ديوان ابن رازكه (ت١١٤٤هـ) وابن الطلبه (١٢٧٢هـ). وغيرهما ممن احتذى روائع التراث العربي الأدبي أو عارضه وكما في نصوص أحمد المأمون بن محمد الصوفي اليعقوبي (ت١٢٣٢هـ) الذي عاش حوالي مائة عام اطلع فيها على مختلف أصناف الشعر العربي القديم- والذي استلهمه في الوقت الذي امتاح فيه من بيئته الطبعية والثقافية الجميلة، فها هو يقول: [٣٧] (البسيط)

أيامنا بضواحي تيرس عـودي	ماعاد بعدك من لهو ولاعيدِ
أيام أسحب أذيال الصبا مرحاً	وأجتني كل لدن مورق العودِ

آنست ناراً كعين الديك نازحةً ... أثارها سامر من بعد تخميد
ثم ازدلفت إلى بيضاء ناعمة ... يهدي إليها أريج المسك أملود
جرت عليها يد الرحمن نضرتها ... وإنْ بلتك بتعذيب، وتسهيد

وهذه الرصانة الشعرية، والسلاسة اللفظية تلقانا في نصوص الشاعر محمد بن عبد الله الملقب الأحول (ت ١٢٥٠هـ) خاصة في شعره الغزلي مثل هذا النص[٣٨]: الطويل

خليليّ إنْ خف الهوى وتقلبت ... لغدر، وهجر من ذويه قلوب
فإني لسعدى ماحييت، وحيّها ... وحَيّ يلي حيًّا يليه حبيب
هي السؤل والمأمول والبشر والضنا ... وإنْ عَزّ منها أنْ يُنال نصيب
منعمةٌ شاب القبول بهاءها ... وماكل حُسنٍ بالقبول مشوب

* * *

وتتجلى ثقافة الشاعر الشنقيطي وتعمقه في الاطلاع على نصوص التراث العربي القديم في مختلف عصوره في كثرة التضمين والاقتباس من هذا التراث العربي الإسلامي.

يقول[٣٩] حرمة الله بن عبد الجليل (ت١٢٤٣هـ) (البسيط)

إلى متى تظهر السلوان والفكر ... تعلو بقلبك أحياناً وتنحدر
ماأنت أول مَنْ أفنى تجلّده ... وصبره دَعَجُ العينين والحَورُ
لو مرّ أهيفُ مجدولٌ على حجر ... صبا له إن رآه ذلك الحجر
هيف الخضور خدال السوق قدصرعت ... قيسا وقيسا وغيلانا وما انتصروا
جرّعن عروة كأس الموت قبلهم ... وقال فيهن ماقد قاله عمر
عراك منذ شهور ماألم بهم ... رد مثل ماوردوا واصدر كما صدروا
لايصدر الطرف عن جيداء منعمة ... إلا أمرؤ لم يكن في وجهة بصرُ

وقد يكون اتضح من هذه النماذج الشعرية مدى التمازج بين محوري الثبات والتجاوز في التراث الأدبي الشنقيطي، فيلقانا في هذه النصوص ذلك الانثيال العاطفي الذي يمس الوجدان، ويدغدغ المشاعر الرقيقة بروح

وجدانية وثابة، تلك الروح التي تنساب رقة، وجمالاً بين أنساق التعبير الشعري تحمل دفئاً عاطفياً وخيالاً رومانسياً مجنحاً . . .

إن قراءة نصوص هذا التراث الشنقيطي تعطينا انطباعات متعددة نجملها في النقاط الآتية :

أولاً : الحرص الشديد على الأصالة العربية ممثلة في التشبث القوي بهذا التراث ولغته الخالدة التي قرر محمد فال بن متالي (ت١٢٧٢هـ) أن تعلمها أفضل من التفرغ للنوافل .

وكان الشاعر محمد بن الطلبه يبري النبال لشغفه باقتفاء آثار العرب العرباء[٤٠]، ويرى الدكتور عبد الباري عبد الرزاق النجم أن الشناقطة : «تأصلت الطباع العربية، ومزاياها الحميدة في نفوسهم حتى أصبحوا من غلاة العرب . . »[٤١] في حب العربية والتمسك بالعروبة في أنقى صورها . ولذلك يهُبّ الشاعر محمدي ولد أحمد فال (ت١٩٨٣) مدافعاً عن عروبة الشناقطة، ففند أي دعوى تنفيها[٤٢] :

ياقائلاً : طاعنا في أننا عـرب	قد كذبتك لنا ألسن وألـوان
وسم العروبة بادٍ في شمائلنا	وفي أوائلنا عز وإيمان . .

ثانياً : تأصيل النسب العربي، والاستدلال عليه بالفصاحة والشعر كما في نص محمد فال بن عينينا (ت١٣٤٠هـ) :

إنا بني حسنٍ دلت فصاحتنا	أنا إلى العرب الأقحاح ننتسب
إن لم تقم بينات أننا عـربٌ	ففي اللسان بيان أننا عـرب
انظر إلى حالنا من كل قافية	لها تذم شذور الزبرجد القشب

وكما يقول محمد بن السالم (ت١٣٢٢هـ) :[٤٣]

مصداق أني كريم العيص منتسب	إلى قريش بيوت العز والجدل
نظمي القريض وإحكامي قوافيه	ولا أُميِّز بين العطـف والبـدل

ويذهب أحمد بن عبد الله الملقب بالذيب (ت١٣٤٠هـ) إلى أبعد من

تحقيق النسب العربي، فيؤكد أن قومه لهم لغة الضاد، محتكراً انتفاعهم وحدهم بها:

لنا العربية الفصحى وإنا — أعم العالمين بها انتفاعا
عن الكتب اقتبسوها انتفاعا — بما فيها، ونرضعها رضاعا
فمرضعنا الصغير بهايناغي — ومرضعه تكورها قناعا

ثالثاً: المزاوجة بين مختلف معاجم الشعر العربي وتياراته الفنية:

قد يكون غياب النقد الأدبي الموجه والمنظر للإبداع الشنقيطي الأدبي هو الذي أدى إلى ظاهرة المزاوجة بين مختلف معاجم الشعر العربي الجاهلي والإسلامي، والأموي والعباسي والأندلسي، والمعجم الشعري الحديث، والتيارات أو الاتجاهات الفنية في هذا الشعر حتى في النص الواحد أو الديوان بغض النظر عن كون الشاعر الشنقيطي قد يكون عالماً، فقيهاً صوفياً، لغوياً، في آن واحد ولذلك فإن من الصعوبة بمكان الخروج من دراسة ديوان هذا الشاعر أو ذاك «.. بتصور دقيق عن المدارس أو الأغراض أو العصور..»(٤٤).

وتدل النصوص الآنفة الذكر على هذه الظاهرة الى جانب نصوص أخرى كثيرة تشي بيسر بتداخل أصناف المعجم الشعري العربي حتى إننا نجد استعمال المعجم الإسلامي في الغزل كما في شعر أحمد بن عبد الله الملقب الأحول الآنف الذكر(٤٥) (بسيط) في قوله:

أضنوك بالبين حتى قيل من راق؟ — والتفت الساق يوم البين بالساق(٤٦)
بانوا بقلبي، وألقوا سائري، فعسى — أن يدرك القلب مني سائر باق

وقد يستعمل الشاعر الشنقيطي معجم القرآن الكريم وتراكيبه في دعوته إلى الحب كما في شعر الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي (ت١٢٨٦هـ) الذي يقول: (٤٧) (خفيف)

وإذا كنت واصلاً، فاللواتي — هنّ يحسبن في الخدور بدورا
كلّ لمياءَ للضجيع تساقي — ـن جنى ريقها شراباً طهورا

وائت ماشئته جهاراً وعمدا ودع العاذلين يدعوا ثبورا

وهذا محمدو ولد محمدي (ت ١٢٧٧هـ) يبالغ في استعمال المعجم القرآني في هذه الأبيات[٤٨] (خفيف):

إنَّ لي في الدموع سبحاً طويلاً لاأذوق المنام إلا قليلاً
من هوى خدلة متى تلق شخصاً تأخذ القلب منه أخذاً وبيلاً
لو غدا باالجبال مابفؤادي من تقواها غدت كثيباً مهيلا

رابعاً: بعث المفردات القاموسية واحياؤها وتعريب غير العربية منها:

إن بعث مفردات اللغة وبثها بين الناشئة الشنقيطية اقتضتها من ناحية وظيفة الشاعر التعليمية والتربوية - أحياناً - ودواعي عرض العضلات اللغوية والأدبية والمعجمية زهواً وافتخاراً من ناحية ثانية والتدليل على الفصاحة ونقاء النسب العربي الخالص من ناحية ثالثة مما يدعو الشاعر الشنقيطي إلى الإكثار من «.. استعمال وحدات معجمية قديمة تعود إلى فترات زمنية سابقة من تاريخ اللغة أو أدبها، دالاً هذا الاستعمال على إحالة متعمدة على الأساليب الشعرية الخاصة بتلك الفترة السابقة، ودالاً في الوقت نفسه على خرق للعرف الشعري السائد في زمن الشاعر..»[٤٩].

وقد حفل الشعر الشنقيطي بهذه الخصائص خاصة في شعر ابن الطلبة. كما اشتهر محمد ولد ابنو بتعريب الأماكن الصنهاجية خاصة في نقائضه الشعرية الطاحنة، ولسنا بحاجة إلى أن نضرب أمثلة تدل على هذه الخاصة البارزة في هذا الشعر لأن تصفح أي ديوان كافٍ لمن يود الاطلاع عليها.

خامساً: الحضور المكثف للقضايا الوطنية والقومية:

تبدو هذه الميزة واضحة جلية في التراث الأدبي الشنقيطي الحديث أو المعاصر خاصة في دواوين محمد كابر هاشم وناجي محمد الإمام ومحمدي ولد القاضي، وباته بنت البراء، ومحمد ولد عبدي وببها ولد بديوه، ومحمد ولد الطالب، وخديجة بنت عبد الحي وغيرهم، وقبل هؤلاء رائد

الشعر الشنقيطي المعاصر أحمد ولد عبد القادر. ونكتفي بإعطاء أمثلة من ديوانه المطبوع «أصداء الرمال»، فهاهو في قصيدته «قصة شعب» يؤرخ فنياً لتاريخ الشعب الموريتاني مستعرضاً كفاحه بغية الاستقلال ففي هذه القصيدة المهداة لروح الشهيد الموريتاني سيدي بن مولاي الزين، قائد قتلة كبلاني الفرنسي الذي خطط لاحتلال البلاد عام ١٩٠٣، وقتل فيها عام ١٩٠٥: يقول: (٥٠)

فرحة العيد أيقظت ذكرياتي ... من صميمي وحركت خطراتي
حول ماضٍ يعطيك قصة شعب ... عبق بالفخار والمكرمات
زاره «عقبة» المجاهد قدما ... حاملاً وتين أفضل النسمات
وانتمى بعدذا لقيس وذهل ... وقريش العلي، وسعد مناة
عاش والدهر يصطفيه ويحمي ... عزه بالطموح، والمعجزات
كلما دارت القرون تراه ... مستنار الجبين صلب القناة

ثم يتحدث عن استقلال البلاد وانعكاساته الإيجابية، فيقول مخاطباً عيد الاستقلال ذاته في ذكراه السادسة يوم ٢٨ نوفمبر ١٩٦٦:

أيها العيد إن ذكراك رمز ... لنهوض الشعوب بعد السبات
قد ملأت الصدور أمناً وبشراً ... وأنرت الوجوه بالبسمات

وفي قضية العرب الأولى: قضية فلسطين يقول ولد عبد القادر (٥١) يتحدث عن حقوقها الضائعة، والمضيعة:

يافلسطين، يافريسة عصر ... لقوى الشر عبره غليان
قد بحثنا عن الحقوق، فكانت ... كسراب يعتامه الظمآن
كلما ساقنا اشتياق إليه ... زاد بعداً، وغرّنا اللمعان
مجلس الأمن خدعة والأماني ... حول جدواه هدها الخسران..

ويقول في قصيدة أخرى: (٥٢)

ومن العسف في فلسطين قامت ... ثورة الفتح يفتديها الأباة
مكثت في النفوس عشرين عاماً ... تتعاطى لهيبها الكلمات

ثم أضحت على صعيد الليالي ضربـــات تشدهـا ضربــات
ورصاصاً يجول ضرباً وقصفاً وتلاشـى النحيـب والزفـرات

* * *

نحن شعب قد صلبته المآسي صهرتـــه الآلام والنكبـات
نسكن النار لانبالـي لظاهـا زادنا العزم والإبـا والثبـات

وهذه بعض تجليات هذا التراث. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو أين هذا التراث وهل دون ونشر؟

إن هذا التساؤل سيظل بدون جواب مالم تقم جهود رسمية وشعبية فردية وجماعية لإحياء هذا التراث ونبش المطمور منه واستعادة ماأخذ منه أو هاجر.

٥- تدوين التراث الأدبي الشنقيطي:

أدى عدم تدوين هذا التراث ونشره إلى ضياع كثير منه بصورة نهائية أو مؤقتة، وقد كان «.. قليل من الشعراء من يدون شعره بنفسه والأكثر منهم حينما ينتهي من قصيدته ينشرها بين أصدقائه. واعتباراً لقيمتها الفنية يهتم هؤلاء بحفظها أو بكتابتها في أوراق منفصلة تلقى في حواشي الكنانيش أو تطوي وتعقد في أطراف اللثام، فالثياب في ذلك العهد ليست لها جيوب، وبحسب جودة القصيدة، تتناقلها الآذان، والأفواه من حي إلى حي، وتظل مدة حديث النوادي والمجالس. ولقد برزت جماعة من الرواة يحافظون على انتاج الشعراء الذين تربطهم وإياهم صلة روحية أو قبلية، ولايقتصر هؤلاء الرواة على حفظ شعر ذويهم، بل إنهم يجتهدون في نشره، وتعميمه وشرحه إن اقتضى الحال. والغالب أن يكون لقبيلة راو أو رواة مختصون(٥٣)..» ولكن قيمة جهود هؤلاء الرواة آنية قد تنتهي بضعف ذاكرتهم أو موتهم، والذي بقي من هذا التراث قليل.

غير أنه «مازال أغلب انتاج البلد من دواوين شعرية ومؤلفات في

مختلف جوانب الثقافة العربية الإسلامية، مخطوطات لم تجد بعد طريقها إلى التحقيق والنشر، ولاتتوفر لكثير منها وسائل الحفظ المناسب. .»[٥٤].

وليست لدينا إحصائيات عن عدد المخطوطات التي قد يكون مجموعها مانسميه بالتراث الشنقيطي عامة، والأدبي خاصة ولكنه بالقطع كثير، والأغلبية من هذه المخطوطات، موجودة في مكتبات فرنسا، والمعهد الإفريقي في دكار بالسنغال، وفي البلاد التي هاجر إليها العلماء الشناقطة كالقاهرة التي كان يعيش فيها محمد محمود ولد التلاميذ (ت١٩٠٤) والذي ترك ٦٠٠٠ كتاب، هناك وخصصت دار الكتب المصرية جناحاً خاصاً لتراثه فيها، ويوجد كثير منها في البوادي حيث المكتبات الأهلية، وفي المراكز الحضارية القديمة مثل ولاته واودان وتيشيت وشنقيط، وفي قسم المخطوطات بالمعهد الموريتاني للبحث العلمي ٦٦٠٠ مخطوط و ٥٠٠ ملف للشعراء، و ٢٢٣٠ ميكروفيلم.

وقد ضاع التراث الشنقيطي في ظل الاستعمار الذي سعى جاهداً للقضاء عليه، وعمل ضباطه وجواسيسه، ورحالته على سرقة المخطوطات ونهبها وسلبها واقتنائها بالمخاتلة وهربوها الى فرنسا، ومعهد دكار الذي تقدر المخطوطات الموجودة فيه بأربعة آلاف.[٥٥]

وضاع كثير من هذا التراث بسبب مايسمى «بالروفدة» ومعناه ترك المكتبات البدوية في خيام أو أخصاص أو عرائش حتى تعود الأحياء من رحلات الانتجاع وقد لاتعود خاصة إذا طال الجفاف في سنواته العجاف.

إن هذه الكنوز الفكرية لم تهاجر كما تهاجر الأدمغة اليوم وإنما عدت عليها عوادي الزمن ولم تنشلها وسائل النشر الحديثة حتى في ظل الاستعمار الذي كان لايطبع إلا ما يخدم مصالحه مثل ماكان يكتبه العلماء البارزون عن التاريخ والأنساب والحروب القبلية بناء على طلب الحكام الفرنسيين الذين كانوا علاوة على ذلك يرافقهم كتبة يدونون مايسمعون ويشاهدون، مستعينين بقوة الوعي عندهم بأهمية التراث في معرفة الشعوب، وضعف

هذا الوعي لدى علماء الشناقطة. الذين لم يكونوا يدركون خطورة الاستعمار الاقتصادية والسياسية وسرقته للتراث المحلي بغية قتل الوعي الوطني والقومي في هذه البلاد التي عمل جاهداً على أن يفقد شعبها عنصر اليقظة والإدراك لقيمة ماله من تراث.

* * *

ولم يكن تكالب ضباط الاستعمار وجواسيسه، وتنافسهم في نهب التراث الشنقيطي والاستعانة به على فهم عقلية السكان، فحسب وإنما كان في بذل الجهود في حفظ مخطوطاته وترميمها، وتيسير الإطلاع للباحثين والمؤرخين العسكريين مثل بول مارتي: Paul Marty وغيره، ولم يكن في كل ذلك أي قدر معتبر من الترف الفكري أو العناية بالفكر الإنساني أو الحضارة الإسلامية بالذات، بل كانت المنفعة الموظفة لأغراض «عليا» هي المحرك الأول والأخير لعملية جمع مخطوطات التراث الشنقيطي الفكري والأدبي واستكتاب العلماء والمؤرخين النسابة...

وخلاصة القول هي أن هذا التراث تميز بالثبات الناصع والتجاوز الهادىء والمعاصرة الواعية حسب ماتبدى من هذه المقاربة السريعة التي حاولت تأصيل النظرة الى التراث الشنقيطي عامة، والأدبي خاصة بين الأصالة والمعاصرة، وضرورة إحيائه وتسويقه..

هوامش المقاربة ومراجعها

*- فضلنا الإضافة إلى الاسم العربي الإسلامي القديم للبلد وهو شنقيط الذي يعني الشقيط وهو الأواني الفخارية حسب رأي شغالي ولد أحمد محمود في كتابه: «عواطف ومناسبات» وهو يعني بالصنهاجية عيون الخيل، أما موريتانيا فهو الاسم الروماني القديم لجزء من الشمال الافريقي وأحياه كربولاني القائد الفرنسي عندما أطلقه على مستعمرة فرنسا في هذه البلاد ابتداء من عام ١٨٩٩م.

(١) - د. الطاهر أحمد مكي: الشعر العربي المعاصر، روائعه ومدخل الى دراسته- القاهرة - طرح دار المعارف ١٩٨٣ ص ١٦ .

(٢) - د. يوسف عز الدين: تراثنا والمعاصرة ط ١٩٨٧، بيروت ص١٩ .

(٣) - غالي شكري: شعرنا الحديث الى أين ط١٩٧٨ بيروت ص٧ .

(٤) - د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل. الطبعة الأولى دار الوحدة بيروت ١٩٨٠ ص٢٨٤ .

(٥) - المرجع السابق ص٥ .

(٦) - د. أحمد هيكل: دراسات أدبية: الطبعة الأولى دار المعارف ١٩٨٠ القاهرة ص٣٧ .

(٧) - د. الطاهر أحمد مكي: الشعر العربي المعاصر (مرجع سابق) ص١٨ .

(٨) - د. حسن حنفي: الموقف من التراث (من ندوة القاهرة: الثقافة العربية، والموقف من التراث) مجلة الوحدة العدد ٩٠ مارس ١٩٩٢ ص ١٥٦-١٥٧ .

(٩) - المرجع السابق ص ١٥٧ .

(١٠) - د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل (مرجع سابق) ص١٠٧ .

(١١) - صفي الرحمن المباركفوري: الرحيق المختوم (بحث في السيرة النبوية) ط٦ دار الريان للتراث ١٩٨٨ ص ٢٦ .

(١٢) - أحمد بن الأمين الشنقيطي: الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، ط٤ مكتبة الخانجي بالقاهرة ومؤسسة منير بنواكشوط ص ٤٨٥ .

(١٣) - سيدي عبد الله بن الحاج ابراهيم: الروض في أنساب أهل الحوض، ص٣ (مخطوط بحوزتنا).

(١٤) - شنقيط أو موريتانيا: حلقة مجهولة في تاريخ الأدب العربي: مجلة العربي، العدد ١٠٧ اكتوبر ١٩٦٩ .

(١٥) - مقدمة كتاب تطور الأدب في موريتانيا لأحمد بن أحميد. د. ت. ص٧ .

(١٦) - محمد طه الحاجري (ت١٩٨٨) استاذ سابق في جامعة الاسكندرية.

(١٧) - السابق: شنقيط أو موريتانيا حلقة مجهولة في تاريخ الأدب العربي (مرجع سابق).

(١٨) - باستثناء القاهرة التي نشرت فيها أول مدونة شعرية شنقيطية وهي كتاب الوسيط في تراجم أدباء شنقيط لأحمد بن الأمين الشنقيطي الذي احتوى على ٤٥٠٠ بيت. ودمشق التي نشرت فيها عدة مؤلفات شنقيطية مهمة للتعريف بموريتانيا وتراثها وهي: كتاب: القطر الموريتاني، وزلال قراح الألباب، ومختارات من الشعر الموريتاني المعاصر، وتاريخ الأدب الموريتاني...

(١٩) – د. أحمد ولد الحسن: الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري: مساهمة في وصف الأساليب. جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، الطبعة الأولى ١٩٩٥، طرابلس – ليبيا ص٤١٧.

(٢٠) – المرجع السابق ص ٤١٨.

(٢١) – محمد الإمام بن الشيخ ماء العينين: الجأس الربيط. ط١٩٥٧ دار العلم، الرباط ص ٤٠.

(٢٢) خالد الفيصل: نحو ابداع أصيل. مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية، الرياض ١٤١٨هـ ص٥.

(٢٣) – من محاضرة له عن الأدب العربي الحديث، القاها يوم الثلاثاء ١٦/ ١/ ١٩٧٩ ونشرت في جريدة «الشعب» العدد ١٠٨٨، يوم الجمعة ١٩/ ١/ ١٩٧٩.

(٢٤) – ديوانه: تحقيق محمد بن عبد الله. المدرسة العليا لتكوين الأساتذة، نواكشوط١٩٨٢ ص٩٠.

(٢٥) – ديوانه: تحقيق عبد الله ولد سيديا والناجي افال بن سيدي المدرسة العليا لتكوين الأساتذة، نواكشوط ١٩٨٣ ص ٩٥.

(٢٦) – المند: الأصل.

(٢٧) – الشعراء الستة الجاهليين هم: امرؤ القيس، زهير بن أبي سلمى، علقمة، النابغة، طرفة، عنترة، مهلهل هو أول من هلهل الشعر العربي أي نسخه. والمرقشين: هما: الأكبر والأصغر شاعران جاهليان.

(٢٨) – الأعميين هما: حسان بن ثابت، والأسود بن يعفر النهشلي. الأعشيين هما: الأعشى قيس، وأعشى باهلة.

(٢٩) – ابن الحسين هو أحمد بن الحسين أبو الطيب المتنبي ت ٣٣٤هـ.

(٣٠) – المدارس الأدبية في موريتانيا: جريدة الشعب العدد ٢٥٣ يوم ٢٧/ ٤/ ١٩٧٦.

(٣١) – من مقابلة معه منشورة في «الشعب» يوم ٢٣/ ١/ ١٩٧٩ العدد ١٨١ ص٣.

(٣٢) – ديوانه جمع وتحقيق ودراسة أحمد ولد حبيب الله (مرقون) جامعة القاهرة ١٩٨٩ ص ٥٩٠ – ٥٩١.

(٣٣) – الشأو: المدى. الحرد: الغضب، المنع.

(٣٤) – لكنها: قلفتها.

(٣٥) – الأود: الاعوجاج.

(٣٦) – ديوانه: جمعه وحققه: محمدي ولد التجاني: المدرسة العليا للتعليم ١٩٨٥– ١٩٨٦ نواكشوط ص ٧٢–٧٣.

(٣٧) - أحمد بن الأمين الشنقيطي: الوسيط في تراجم أدباء شنقيط (مصدر سابق) ص٣٣٣.

(٣٨) - المرجع السابق ص٣٥٠.

(٣٩) - سيدي أحمد بن الطالب: حياة محمد بن أحمد وفال: المدرسة العليا لتكوين الأساتذة ٨٢- ١٩٨٣ نواكشوط ص ٨٣.

(٤٠) - د. أحمد ولد الحسن: الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر (مرجع سابق) ص ٢٥

(٤١) - ديوانه ص٦٤.

(٤٢) - الآيات ٢٦-٣٠ من سورة القيامة وهي قوله تعالى: «كلا إذا بلغت التراقي* وقيل من راق* وظن أنه الفراق* والتفت الساق بالساق* إلى ربك يومئذ المساق».

(٤٣) - ديوانه ص٤٨.

(٤٤) - ديوانه ص ١٦٨.

(٤٥) - د. أحمد ولد الحسن: الشعر الشنقيطي في القرن الثالث الهجري. (مرجع سابق) ص ٢٥٩.

(٤٦) - أصداء الرمال، دار الباحث، الطبعة الأولى بيروت ١٩٨١ ص ٤٧.

(٤٧) - المرجع السابق ص ٦٧.

(٤٨) - المرجع السابق ص ٨٥-٨٧.

(٤٩)- د. محمد المختار ولد اباه: الشعر والشعراء في موريتانيا، الشركة التونسية للتوزيع والنشر ١٩٨٧، تونس ص٣٦.

(٥٠) - أحمد سالم ولد محمدو: ديوان الشيخ محمد حامد بن آلأ. الطبعة الأولى، دار البشائر ١٩٩٧، بيروت ص٦.

(٥١) - الخليل النحوي: قصة النهضة الثقافية الموريتانية في عهود الانحطاط: آلاف المؤلفات، ومئات المؤلفين في مجاهل التاريخ، مجلة الفكر التونسية. العدد٣. (ملف خاص بالأدب الموريتاني) نوفمبر ١٩٧٧ ص٨٢.

* * *

الحامل الأيديولوجي في الروايـــة

د. فادية المليح حلواني

غلب على النشاط النقدي البحث عن الاتجاه الفكري للأديب، وتحديد مقولة النص الأدبي، لإدراك النقاد العلاقة الوثيقة بين الأدب والأيديولوجيا ، وهي علاقة مكوّنات كل منهم، وعلاقة غاية وهدف، ووسيلة الأداء (اللغة) ، وقبل هذا وذاك، الانسان المبدع الحامل التلقائي للأيديولوجيا التي توجه سلوكه، وتظهر في كل مايصدر عنه[(١)].

(*) د. فادية المليح حلواني : باحثة من سورية ، دكتوراه في الأدب العربي الحديث من جامعة دمشق . لها عدة دراسات نقدية وأدبية .

حاول النقاد تحديد الحامل الأيديولوجي في النص الأدبي. ومن هذه المحاولات ما اقترحه الدكتور كمال أبو ديب، ورأى أن الأيديولوجيا تتجلى في الأدب في مستويات أربعة وهي:

* مستوى ماقبل النص: وهو مفهوم الأدب في الذهن، والخصائص التي تميز الكتابة الأدبية عن سواها.

* مستوى النص: وفيه يبدو الشكل هو الحامل الأيديولوجي، لأنه تكرار لأشكال سابقة، وعند الخروج عنه يكون الانتقال من أيديولوجيا الى أخرى. فتكرار الشكل يؤدي الى نشوء نمط أدبي سائد من حيث البنية، وهو المسؤول عن تكوين مدارس أدبية أو اتجاهات متميزة داخل الأدب.

* مستوى الفجوات القائمة بين النصوص: وفيه يظهر تأثير النص السابق، باللاحق ومدى التغير الذي أحدثه النص الأدبي في صورة الأدب في الذهن.

* مستوى مابعد النص: الذي يتمثل في علاقة النص المتشكل ببنية الكتابة السائدة، وبتأثيره في تغيير هذه البنية، وبعملية الانتاج الأدبي التي تتلوه[٢].

وقد تكون الأيديولوجيا ظاهرة في النص الأدبي، وقد تكون مستترة، ويتفاوت ظهورها واستتارها بين فن أدبي وآخر، وبين ابداع أديب وآخر، ولكنها- بشكل عام- أشد ظهوراً في الرواية، لأن طبيعة الفن الروائي واتساعه يتيحان للأديب حرية التعبير عن كل مايريد، فماهي حوامل الأيديولوجيا في الرواية؟

تتجلى الأيديولوجيا في عناصر الرواية كلها: الأحداث والشخصيات والحوار والزمان والمكان اضافة الى طرائق الأداء المختلفة، مثل الرمز والإسقاط والاستبطان.

الأحداث:

إن اختيار أحداث محددة يحمل موقفاً فكرياً، وخاصة اذا كانت هذه

الأحداث معروفه، ولها تأثيرها في المجتمع والأمة، مثل حدث الاستقلال أو الوحدة أو الانفصال أو حرب حزيران أو حرب تشرين، أو منح المرأة حق الانتخاب، أو الغاء الإقطاع، أو البدء بالتحويل الاشتراكي، وغير ذلك من الأحداث التي يريد الكاتب من عرضها إيصال مقولة الى القراء «فالحدث معادل موضوعي لقضية فكرية، يريد المؤلف أن يوصلها إلينا بشكل فني. . . فالأحداث جزء من المضمون، وطريقة ترتيبها في عقدة جزء من الشكل، ومن هنا تأتي أهمية الحدث وطريقة عرضه في إظهار توجه الروائي»(٣).

يبدأ الكاتب أحداثه وينهيها بصورة تخدم توجهه الفكري، وحتى لو أدى ذلك الى الإخلال بمنطق الأحداث وتسلسلها، وهذا يعني أن الروائي يقدم الفكر على الفن، ويجعل الأحداث أسيرة الأيديولوجيا التي يحملها، فهناك علاقة عكسية بين الحدث والرؤية، فإن سيطرت الرؤية على الرواية قلت الأحداث وأصبحت حركتها بطيئة، واتجهت من الحركة الخارجية الى الحركة الداخلية الذهنية.

وقد تشترك أكثر من رواية في تناول حدث واحد، لكن كلاً منها تصل الى نتيجة مخالفة للأخرى، بسبب الموقف الفكري للروائي، الذي يملي عليه طريقة المعالجة، فيجعله يضع الحدث في سياق خاص يفضي به الى المغزى الذي أراده(٤).

وتغيرت النظرة الى الحدث الروائي، فبعد أن كان قاصراً على الحدث الكبير، ذي الأثر السياسي والاجتماعي، صار الحدث عادياً مستمداً مما يجري في الحياة اليومية، يمكن أن يحوله المؤلف الى عمل روائي متكامل، له مغزاه الفكري الواضح. ولم يبق الحدث حيادياً، غايته التسلية، بل أضحى ذا هدف فكري، يورده الكاتب بطريقة توضح الغاية من عرضه.

الشخصيات:

تعد الشخصيات أهم حوامل الأيديولوجيا في الرواية، لذلك اهتم

الروائيون برسمها، وتسابقوا في تكوين شخصيات حية، تمثل فئات مختلفة من الناس، وترمز الى مواقف محددة وأفكار يريد الروائي طرحها في روايته، وخاصة شخصية البطل التي تعبر غالباً عن موقف الروائي، وتنطق بأفكاره، وتحمل مقولته في صفاتها وسلوكها وحديثها ومناجاتها وكل مايصدر عنها.

والصفات التي تعطى للشخصية هي التي تضعها ضمن الرمز الذي يقصد اليه الكاتب، فسماتها الخارجية من طول وقصر، وقوة وضعف، ووسامة وقبح، وماتستخدمه من أدوات، وشكل لباسها، تدل على تكوينها الداخلي، وعلى استعدادها لأداء مايراد منها، وتحديد انتمائها الطبقي والمكاني يكمل صورتها، ويأتي كشف ملامحها النفسية ليتم دائرة رسمها، فلايبدو تصرفها وحديثها غريباً عنها، وبذلك تجسد فكر الكاتب وترمز الى الموقف الذي اتخذه من القضية التي يعالجها في روايته.

فبطل رواية «جيل القدر» لمطاع الصفدي، طالب جامعي، يدرس الفلسفة، وينتمي الى حزب سياسي بوعي وجودي، يحمل سمات متناقضة مركبة، فهو إنسان بسيط وعالي الثقافة، واقعي في تصرفه، مثالي في طروحاته، يائس قلق، ولديه حس تفاؤلي، يرتبط بتراثه وشخصيته القومية، ويتعلق بمنجزات الفكر الغربي، يهتم بالأشياء الصغيرة في حياته اليومية، ويفكر بالقضايا المصيرية(٥).

تظهر هذه الشخصيةتوجه الكاتب، فهي تجسد الطموح القومي والحرية الفردية معاً، والقلق الذي يسيطر على المثقفين العرب من الخطر الخارجي الذي يهدد الوجود القومي، ومن الخطر الداخلي الذي يهدد حرية الفرد العربي وانسانيته، وهي مقولة الكاتب في هذه الرواية.

وبطل رواية «الثلج يأتي من النافذة» لحنا مينة، شاب مثقف وعامل في الوقت نفسه، يهرب من سجنه الى المنفى، ويعمل أعمالاً مختلفة، تتيح له الاختلاط بفئات مختلفة من الكادحين، وادراك حقيقة واقعهم

ومواقفهم، ليغني معرفته النظرية بالتجربة العملية، وليمارس نضاله الطبقي في موقعه الطبيعي[٦].

هذه المواصفات تجعل البطل رمزاً لفئة اجتماعية، وتجسيداً لفكر آمن به الكاتب وأراد عرضه في روايته، وتسجيلاً لموقفه من الصراع الاجتماعي والسياسي في الوطن العربي.

أما بطل رواية «صخرة الجولان» لعلي عقلة عرسان، فهو انسان بسيط معدم، يذهب للعمل في دولة عربية، فيشعر بفطرته بأهمية القومية العربية وأثر التجزئة السيء في حياة العرب، ويشترك في حرب تشرين التحريرية، وهي حرب قومية يدرك فيها فداحة الخطر الصهيوني، وخاصة بعد أن يؤسر في الحرب، ويبقى صامداً رغم كل أساليب التعذيب الصهيونية، الجسدية والنفسية[٧].

يحمل البطل بوضوح مقولة الكاتب القومية دون تنظير فلسفي، ويدرك بالتجربة الأفكار القومية، ويتحرك بحس قومي واجتماعي، مجسداً فكر المؤلف وأيديولوجيته، وهي أن القومية العربية نابعة من الواقع ومن نفوس المواطنين العرب، وليست مستوردة من الخارج، وليست دعاية سياسية لحزب، وأن الاتجاه الاشتراكي هو مضمون القومية العربية.

إن اختيار الشخصيات يعبر عن توجه الكاتب ويحمل أفكاره، فالكاتب الذي يختار بيئته من الوسط البرجوازي تتحدد مقولته بهذا الاختيار، والكاتب الذي ينتقي شخصياته من العمال والفلاحين يظهر توجهه، والكاتب الذي يقتصر على المثقفين في شخصياته، تبدو ملامح أيديولوجيته، وهكذا تكون الشخصية حاملاً أيديولوجياً واضحاً في الرواية، إن لم تكن أوضحها على الاطلاق.

المكان:

لم يعد المكان في الرواية حيزاً وهمياً أو حقيقياً تجري فيه الأحداث ويتحرك الأبطال، بل أصبح عنصراً هاماً من عناصر الرواية، يشارك في

إيصال مقولتها الى المتلقين، بل إن بعض الروائيين ارتفعوا بالمكان الى بطولة الرواية، وخاصة في الروايات ذات الاتجاه الوطني، فأسرفوا في وصف المكان بحب وتعاطف كبيرين، وأضفوا عليه شيئاً من القداسة، وأعطوا الشخصيات ملامح المكان، ليخلق بينهما حالة عشق، تصل بهما الى التوحد، وهذا معنى وطني يحرص الروائي على تجسيده وإظهاره.

ففي رواية «حسيبة» لخيري الذهبي، يبدو المكان ضيقاً في حدوده، واسعاً في أهميته، يسرف الروائي في وصف أحياء دمشق القديمة، ويقدم ملامحها بدقة كبيرة، فصارت عنده رمزاً للوطن الدافىء الذي يحتضن أبناءه بحب وحميمية، فالوطن هو مكان في المقام الأول [٨].

وفي رواية «العشق والثورة» لعبد الكريم ناصيف، امتد المكان بين الإقليمين الشمالي والجنوبي لدولة الوحدة، وأظهر الكاتب معرفته لمدن مصر وسورية، فوصف أحياء دمشق والقاهرة، وحرص على تأكيد تماثلها، وكان في حديثه عن قطر يبقي القطر الآخر ماثلاً في الذهن، ولو اقتصر على أحد القطرين في المكان لما حملت الرواية مقولة الكاتب القومية، وتأكيده أن البلاد العربية تشكل وطناً واحداً له ملامح واحدة[٩].

وجعل مطاع الصفدي في روايته «جيل القدر» المكان محدداً لسمات الشخصيات، ووسيلة لتنويعها، فالقادم من بيئة شعبية تتحدد ملامحه بانتمائه المكاني، وتُعرف اهتماماته وميوله. والقادم من بيئة راقية، يرتسم انطباع أولي عن اهتماماته وميوله أيضاً، ويريد من ذلك إظهار تماثل معاناة الشخصيات على الرغم من اختلاف منابتها، وأن التأثير الفكري في الناس يتفاوت بتفاوت انتمائها الطبقي [١٠].

ويلاحظ أن الرواية العربية قد انتقلت من المجتمعات البراقة والأماكن المترفة الى أماكن العمل الحقيقية في الحقول والموانىء والمعامل، ومن الأحياء الراقية الى الأحياء الشعبية، وأضحى المكان في الرواية وسيلة فنية، يظهر الكاتب فيها مقدرته على الوصف، ويربط بذلك بين الحوادث والمواقف،

ويملأ فجوات السرد الروائي، وربما جعل الحديث عن المكان معبراً عن موقف من الأحداث ومن القضايا التي يعرضها ويعالجها في الرواية، وهذا يؤكد تنامي أهمية المكان في الرواية، واتخاذه حاملاً لأيديولوجية الكاتب وتوجهه الفكري والسياسي والاجتماعي.

الزمان:

لم يبق الزمان اطاراً لأحداث الرواية، يحدد بدايتها ونهايتها وأوقات حدوثها، ولم يعد قيداً يكبل الروائي ويبقيه ضمن حدود معلومة، بل صار إشارات ودلالات، يوظفها الروائي لإيصال موقف الى المتلقي. فاختيار زمان الرواية له دلالته عند الروائي، لماذا اختار هذه المرحلة دون تلك، ومأأهمية المرحلة المختارة في حياة المجتمع والأمة، هل هي مرحلة تحول هامة، هل حدث فيها أحداث مصيرية، هل بدأت فيها ظاهرة لا زالت مستمرة، أيهرب الروائي من مخاطر الحاضر الى الماضي خوفاً أو لضرورة فنية؟

فكثير من الروايات تناولت مراحل تاريخية موغلة في القدم، ولكن لها دلالتها عند القارىء العربي. واهتمت الروايات بمرحلة الاستعمار والاستقلال، فهذه المرحلة تحمل معاني وطنية وقومية واجتماعية وفكرية، وكذلك بمرحلة الوحدة بين سورية ومصر، وهذا الاختيار للزمن يحمل مقولة وموقفاً.

فرواية «حسيبة» لخيري الذهبي تناولت مرحلة الاحتلال الفرنسي لسورية ومرحلة الاستقلال، وهي مرحلة نضال تهفو اليها النفس العربية، لأن الإنسان العربي حقق إنجازاً كبيراً فيها، وأثبت أنه قادر على مقارعة قوى الاستعمار المهيمنة على العالم.

ورواية «العشق والثورة» لعبد الكريم ناصيف تناولت مرحلة الوحدة، وكذلك تجري أحداث رواية «المهزومون» للدكتور هاني الراهب، ورواية «متى يعود المطر» لأديب النحوي، ولهذا الاختيار دلالته والمقولة التي يريد الروائيون إيصالها واضحة.

أما مطاع الصفدي، فلم يوضح حدود زمان روايته «جيل القدر»، لأن الفلسفة الوجودية ترى أن معاناة الانسان وسعيه الى الحرية لاتتقيد بزمان أو مكان، وكذلك الأمر في روايات الفلسفة الماركسية التي تذهب الى أن الصراع الطبقي كان موجوداً منذ القدم، وسيظل موجوداً حتى تسود الاشتراكية العالم كله، ولذلك جعل مطاع الصفدي أبطاله يعيشون وفق زمنهم النفسي الخاص. «فمع تطور الرواية زاد اهتمام الروائيين بالزمن النفسي، لأن البشر يعيشون طبقاً لزمنهم المنفصم عن الزمن الخارجي، الذي لايطابق في إيقاعه زمنهم الخاص، ولابد للروائيين من أن يحاولوا تجسيد الاحساس بمرور الزمن لا الزمن نفسه ولذلك تركوا معالم الزمن الخارجي، والتفتوا الى الزمن النفسي» (١١).

فالزمن حامل أيديولوجي من خلال اختيار المرحلة التي تعالجها الرواية، ومن خلال تداخل الأزمنة التي يلجأ اليها الروائي، فيربط بين زمنين للدلالة على أمر ما، أو يربط بين حدثين في زمن واحد ليوصل فكرة أو إحساساً الى المتلقي.

الحوار:

الحوار هو الحامل المباشر لأفكار المؤلف ومشاعره، فهو ينطق أبطاله بما يريد إيصاله في روايته، وهنا تكمن خطورة الحوار، فإنه يغري الروائي بطرح مقولته بصورة خطابية ومباشرة، ولذلك يحتاج إتقان الحوار الى موهبة وحذر، ليتضمن أفكار الروائي ومواقفه دون أن يظهر متصنعاً مفتعلاً، وأن هذا الحوار هو حديث الشخصيات، وليس حديث المؤلف، وهنا تظهر مهارة الروائي في الملاءمة بين صورة الشخصية وكلامها، وألا يظهر كلام الشخصية بعيداً عن طبيعتها، وخاصة في استخدام المصطلحات العلمية والعبارات الاجتماعية والسياسية المعروفة في الدراسات العلمية المتخصصة.

فبعض الروائيين جعلوا الحوار بسيطاً، يشي بآرائهم ولايصرح،

والمتلقي يستنتج الرأي استنتاجاً منه، وجعله بعضهم كلام مثقفين، يقرب من حديث الفلاسفة، ولايدرك مضمونه إلا الضالعون في العلم، وجعله بعضهم خطاباً وعظياً أو سياسياً واضحاً، لايختلف عما يرد في وسائل الاعلام.

في رواية «دمشق يابسمة الحزن» كان الحوار مباشراً، لايتلاءم مع طبيعة الشخصية، ويحمل مقولة الكاتبة بوضوح صارخ يبعد عن اللغة الروائية، مثل قولها على لسان البطلة:

«ولماذا لاتشركون المرأة بهذه المظاهرات، أليس من حقها أن تدافع عن وطنها؟ الى متى يبقى نصف الأمة مشلولاً؟»(١٢).

لو توقفت الكاتبة عند تساؤل البطلة عن حق المرأة في الدفاع عن وطنها، لظل الحوار معقولاً، ولكن أن تتساءل عن بقاء نصف الأمة مشلولاً، فهذا كلام معاصر للمؤلفة، وليس كلاماً قديماً للبطلة، وهو حديث مباشر عن مشكلة المرأة، يرد في الدراسات والخطابات وحديث وسائل الإعلام، وليس في عمل أدبي.

وأراد علي عقله عرسان أم يمنح روايته «صخرة الجولان» عمقاً فكرياً الى جانب إجادة البناء الفني، فلجأ الى الرمز وإنطاق الصخرة، وأجرى على لسان بطله كلاماً رمزياً مجرداً، لايحسنه إلا كبار المثقفين، وكأنه يجسد لنا حالة إنسانية مجردة، أو مثلاً إنسانياً عاماً، وصل إليها البطل دون أن يدركها، مثل قوله: «تداخلت أمي وصخرة الجولان الحبيبة، زينب الحزينة وصخرة معلولا»(١٣) وقوله: «ساد دخيلتي الصمت، وشملني السكون، وانحجبت عن الوجود بالوجود»(١٤).

هذا حوار فكري مجرد، لايقوله إنسان بسيط، ولاشك أنه كلام المؤلف الذي وصل الى مرتبة ثقافية وتجارب فكرية وشعورية فرضت نفسها عليه.

فالحوار هو الحامل الأيديولوجي الأوضح في الرواية، وقليلاً ما

استطاع الروائيون الإفلات من شرك المباشرة فيه، فعرضوا مقولاتهم فيه من غير استبطان لها، فبدت عارية خارجة عن نسيج الرواية.

وتبقى طرائق السرد من الحوائل الهامة للأيديولوجيا في الرواية، فاختيار الرواية بضمير الغائب أو ضمير المتكلم يدل على موقف الروائي من القضية التي يعالجها في روايته، واستخدام الرمز طريقة من طرق طرح الأفكار وتسجيل المواقف في الرواية، وهو مافعله الدكتور بديع حقي في روايته «همسات العكازة المسكينة» حين جعل العكازة بطلة للرواية، وأنطقها بما يريد قوله، وفعله الدكتور هاني الراهب في روايته «المهزومون» فسجل موقفه من الحضارة الصناعية بالقطار الذي يريد تحطيمه، وموقفه من الزمن الذي يقلقه بالساعة المعلقة، وموقفه من التراث بالمئذنة التي تشذ عن محيطها من الأبنية. وفعله علي عقلة عرسان في روايته «صخرة الجولان» حين أنطق الصخرة وجعلها رمزاً لارتباط العربي بأرضه. وفعله عبد الكريم ناصيف في روايته «العشق والثورة» حين استحضر زينب الرمز الديني وزنوبيا الرمز القومي.

وقد تفاوت الروائيون في قدرتهم على توظيف عناصر الرواية لإبراز الأيديولوجيا، وفي شدة ظهورها في الحامل، فمنهم من جعل البحث عن الأيديولوجيا أمراً عسيراً وصعباً، يحتاج الى التأويل وقراءة ماخلف السطور، ومنهم من أراح القارىء من عناء البحث عن الأيديولوجيا، فصرّح بها، وجعلها غالبة على البناء الفني للرواية.

ويبقى الروائي هو المصدر الوحيد للأيديولوجيا التي تمثلها الرواية، فهو الذي يختار مضمون الرواية وشكلها الفني، وهو الذي يريد أن يوصل مقولة بعمله الروائي، ويحدد حوامل الأيديولوجيا فيه، ويظهر الأيديولوجيا أو يسترها، ليتمكن من التهرب منها عند اللزوم، ويترك مجالاً للتأويل، لايستطيعه إلا متلق محدد، غالباً مايكون هو الناقد المتمرس، وعند ذلك يتحمل الناقد جزءاً من مسؤولية ماأراد الكاتب ستره.

وكلما كانت الأيديولوجيا مستترة، كان العمل الفني أكثر نجاحاً، ولانعني بالستر أنها لاتظهر إلا لأهل العلم، ولكن أن تكون مضمنة تضميناً جيداً في عناصر الرواية، ولاتكون خطابية تقريرية مباشرة، تظهر نافرة في نسيج الرواية، ويظهر الروائي معلناً فيها، بل يجب ألا تظهر إلا بعد التمعن وبذل الجهد، أو أن تكون انطباعاً تتركه الرواية في نفس المتلقي بعد الانتهاء من قراءتها.

الوراقة

الحواشي

١- أيديولوجيا : علم الأفكار Idea فكرة و Logo علم: الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ١٥٩ وهي تصور للعالم يتجلى ضمناً في الفن والقانون، وفي النشاط الاقتصادي، وفي جميع تظاهرات الحياة الفردية والجماعية: بيوتي، ج. م: فكر غرامشي السياسي ص١٨٤.

وهي المركب الفكري الذي يحيط بأبناء المجتمع الواحد إحاطة تأخذهم من جميع أقطارهم، من سياسة الى أدب وفن الى غير ذلك من أوضاع الحياة: نجيب محمود، د. زكي: الأيديولوجيا ومكانها من الحياة الثقافية، مجلة فصول ٢/ ٢٧.

٢- أبو ديب، د. كمال: الأدب والأيديولوجيا، مجلة فصول ٢/ ٦٣.

٣- وادي، د. طه: دراسات في نقد الرواية ص٣٢.

٤- روايات كثيرة تناولت مرحلة الاستعمار وحدث الوحدة مثل «حسيبة» لخيري الذهبي و«دمشق يابسمة الحزن» لألفة أدلبي، وروايات مختلفة تناولت حرب تشرين مثل «المرصد» لحنا مينة و«صخرة الجولان» لعلي عقلة عرسان وروايات تناولت الوحدة مثل «متى يعود المطر» لأديب النحوي و«العشق والثورة» لعبد الكريم ناصيف.

٥- الصفدي، مطاع: جيل القدر.

٦- مينة، حنا: الثلج يأتي من النافذة.

٧- عرسان، علي عقلة: صخرة الجولان.

٨- الذهبي، خيري: حسيبة.

٩- ناصيف، عبد الكريم: العشق والثورة.

١٠- الصفدي، مطاع: جيل القدر.

١١- قاسم، سيزا: بناء الرواية ص٤٥.

١٢- الإدلبي، ألفة: دمشق يابسمة الحزن ص٢٣٤.

١٣- عرسان، علي عقلة: صخرة الجولان ص٩٨.

١٤- المصدر نفسه ص٣٨.

المصادر والمراجع

١- الإدلبي، ألفة: دمشق يابسمة الحزن، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٠.

٢- حقي، د. بديع: همسات العكازة المسكينة، دار العلم للملايين، ط١، بيروت ١٩٨٧

٣- الذهبي، خيري: حسيبة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١، ١٩٨٧.

٤- الراهب، د. هاني: المهزومون، دار الآداب، ط١، بيروت ١٩٦١.

٥- الصفدي، مطاع: جيل القدر، دار الطليعة، ط١، بيروت ١٩٦٠.

٦- عرسان، علي عقلة: صخرة الجولان، ط٢، دمشق ١٩٨٧.

٧- مينة، حنا: الثلج يأتي من النافذة، دار الآداب، ط٢، بيروت ١٩٧٧.

٨- ناصيف، عبد الكريم: العشق والثورة، ط١ دمشق ١٩٨٩.

٩- نحوي، أديب: متى يعود المطر، دار الطليعة، ط١، بيروت ١٩٥٨.

١- بيوتي، ج. م: فكر غرامشي السياسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٥.

٢- أبو ديب، د. كمال: الأدب والأيديولوجيا، مجلة فصول: م٢/ع٤/ ١٩٨٥.

٣- قاسم، سيزا: بناء الرواية، دراسة مقارنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤.

٤- نجيب محمود، د. زكي: الأيديولوجيا ومكانها من الحياة الثقافية، مجلة فصول، م٢/ع٤/ ١٩٨٥.

٥- وادي، د. طه: دراسات في نقد الرواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩.

٦- مجموعة: الموسوعة الفلسفية العربية بإشراف د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط١، بيروت ١٩٨٦.

ابداع

شعر

قصيدة الصحراء

خالد محيي الدين البرادعي

نَفَضْتُ عـن الـذّكـرى قَديمَ غُبـارهـا
وأوقـدْتُ مصبـاحـاً ذَوى فـي قَرارِهـا
ولَمْلَمْتُ مَنثـورَ الـطّيـوبِ إذا يَدي
أدارت ثـنـايـا أهـمـلَتْ فـي إزارِهـا
وطُفْتُ طُوافَ الـعـبـدِ فـي دارِ سَيِّدٍ
يُداري دَراريـهـا بِلُطفٍ وبِـارِهـا

(*) خالد محيي الدين البرادعي : شاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية المسرح. من أعماله : «دمر عاشقاً»، «مكاشفات عائشة بنت طلحة».

ويَحنو عليها إذْ يَسيرُ ويَنْحني
عليها انحناءَ الأُمِّ فوقَ صِغارِها
يَخافُ علَيها مِن وُصولِ يَدِ الأذى
إليْها. فيَطْويهِ الهوَى في سِرارِها
ويُمْسي كما لَوْ كانَ جُزْءاً متَمِّماً
لزينَتِها في مُسْتَهَلِّ ازْدِهارِها
يَطوفُ ويَرْجو لَوْ تُوافيهِ ظَبْيَةٌ
بِما يَتَشَهَّى مِن كَرِيمِ نِجارِها
فيَسْري وتَسْري
ثم يَمْضي بِخَطْوِها
إلى حَضْرَةِ الصَّحراءِ حتى اخْضِرارِها
فَيَشْكو اغْترابَ العاشقينَ بِأرضِهِمْ
ويَبْكي طُلولاً غُيِّبَتْ عن دِيارِها
ويَصْرُخُ عَلَّ البِيدَ تُنْدي نِداءَهُ
عَنِ الأُمَّةِ الحَيْرى بِعَتْمِ مَسارِها
وكيفَ تُقاضي نَفْسَها دونَ رَحْمَةٍ
ويَقْتُلُها صَبْراً عَقيمُ انتِظارِها

***

أَعيني غَريبَ الدّارِ يا ظَبْيَةَ الهَوى
وفُكّي خُطاً تَلْطو بِقَيْدِ عِثارِها
وَجوبي بِهِ أرْضاً تَحاشى دُخولَها

لِيُرْضِي شُهُودَ الزُّورِ قَبْلَ اخْتِبَارِهَا
فَقَدْ يُورِقُ الغُصْنُ اليَبِيسُ إذا ارْتَوى
ظَمِيءُ جُذُورٍ حُورِبَتْ فِي حِصَارِهَا
وتَعْتَادُ عَيْنَا مُغْمِضٍ عَصَّبَتْهُمَا
يَدَا وَثَنٍ عَنْ أَنْجُمٍ فِي مَنَارِهَا
عَلَى رُؤْيَةِ الضَّوْءِ ارْتِعَاشاً وأُلْفَةً
لِيَسْرِي بِعَتْمِ النَّفْسِ مَاءُ نَهَارِهَا
فَمَا عَادَ لِي مِنْ صَبْوَةٍ أَوْ لُبَانَةٍ
سِوى زَوْرَةِ الصَّحْرَاءِ بَعْدَ انْحِسَارِهَا
وبعدَ ذُبُولِ المُتَمَى
أَيُّ مُنْتَمَى
تَرَاءى لِنَفْسٍ ضُلِّلَتْ فِي اخْتِيَارِهَا
وأَبْعَدَهَا عَنْ واضحِ الدَّرْبِ مُدَّعٍ
رَآهَا تُصَلِّي فِي قَدِيمِ مَزَارِهَا
أَغَيْثٌ نَجِيُّ التِّيهِ بَعْدَ ضَلالِهِ
عُقُوداً طَوَتْهُ فِي صَدِيءِ انْهِيَارِهَا
وَرَدُيٌ
فَتِسْآلُ المُحِبِّ مُعَلَّقٌ
عَلَى قُبَّةِ الدُّنْيَا بِضَوْءِ مَدَارِهَا

***

بِأَيِّ الثَّنَايَا حَاتِمٌ كَانَ يَحْتَمِي

لِنَحْرِ المَطَـــايَـــا مـــوقداً ضوءَ نـــارِهـــا؟
وفــــــي أيِّ ســــــاحٍ لِلْمُروءاتِ حَمْحَمَتْ
مَهارى
بفُرْسانِ الفدى في نِفارِها؟
وكـــــيــــف أَضـــاؤوا جَحْفَلاً بَعْدَ جَحْفَلٍ
فِجاجَ الدُّنى
حتّى ارتِواءِ بَوارِها؟
ألـــــم تَسْمَعـــــي شَدْوَ الحُداةِ وراءَهُمْ
يُرِيـــقُ عَـــلى الـــدُّنْيا سُلافَ انْتِصـــارِهـــا
وفـــــي أيِّ وادٍ كـــــانَ يَرْوي عكـــــاظُهُمْ
ظمـــاءَ الـــقَوافـــي يـــومَ نُطْقِ كِبـــارِهـــا؟
وأَشْرافُهُمْ يـــومَ الـــتَّبـــاهـــي بِغـــابِرٍ
أَلَيْســـوا بـــســـاحـــاتِ الفُتُـــوحِ شُهُـــودَهَـــا
أَوِ اسْتُشْهِدوا فـــــي نَخْوَةٍ مِنْ نِزارِهـــــا؟
ومِن جبْهَةِ الـــــصَّحْراءِ شَعَّ بَيـــــانُهُمْ
كَدَفْقِ نُجـــومٍ أُتْخِمَتْ فـــي نُضـــارِهـــا
تَدورُ بِـــأفْلاكِ الـــسَّمَـــواتِ تـــارةً
وأُخْرى تَزورُ الأرْضَ مِلْءَ انْبِهـــارِهـــا
تُحرِّقُ أَفْواجَ الـــظَّلامِ وتَرْتَقـــي
بِمَنْ ضَيَّعَتْهُمْ صَبْوَةٌ فـــي خُمـــارِهـــا
فـــكَمْ غَيَّبَ المُسْتَضْعَفـــينَ كِبـــارُهُمْ

وغالوا رُؤاهُمْ
فاحتَمَتْ في دَمارِها؟
وكَمْ زيَّنوا التَّهديمَ حتّى تكوَّموا
مَساءً.
بدارٍ زُحْزِحَتْ عَنْ جِدارِها
فَوا ضَيْعَةَ الأعْمارِ لَيْلَةَ تَرْتَمي
على جَنَباتِ الدَّرْبِ خَلْفَ سِتارِها

***

أَيا ظَبْيَةَ العِشْقِ العُروبيِّ عَرِّجي
على مُلْتَقى الأحْقابِ بَعْدَ ازْوِرارِها
ورُشّي فَتيتاً مِنْ خُزامى وذائِباً
تُعَتِّقُهُ الصَّحْراءُ مِلْءَ جِرارِها
لأَصْحُوَ مِنْ مَكْذوبِ سُكْرٍ يُريبُني
وأَسْتأْذِنَ الصَّحْراءَ بَدْءَ حِوارِها

* * *

ابـــداع

وجع تناثر في المدى

نصـــر علي سعيد

وجعٌ تناثر في مدار الكون
من بدء الخطيئة في الخليقة
ساحباً وجعاً دخاناً أبيضاً
خيطاً كخيط العنكبوت
يفك ما ربط الزمان من الخيوط
ويلتقي بحرائق القلب المدمَّى

(*) نصر علي سعيد : شاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. من دواوينه : «بوح وجمر وظل».

إن تشابكت الخيوط ببعضها
ويمد كفاً كي يلامس
خيط حواء التي
خرجت بآدم من جنان الخلد
مذ أغرته بالتفاحة الحمراء
تفاح السعادة
إنّها تفاحة الشهوات
تسقط من على شجر البداية والحقيقة واليقينْ
وجع تناثر في المدى الكوني
من بدء الخطيئة منذ أول آدم
في هذه الأرض الفسيحة
حيث كان الكون طفلاً
والمدى غض الجبين
حواء تلك المرأة الأنثى التي
نسجت خيوط النشوة الأولى
لآدمها وآدم روحها
نسجت بكفيها خيوط العنكبوت
لآدم الأنسي سراً
أغرته بالتفاح والشجر المقدّس خلسة
خرجت به بعد الخطيئة
من فراديس الخلود

إلى بدايات الوجود الأدمي وللمدى
هبطا إلى الأرض الخراب
بلا رفيق أو معينْ
حواء تبحث عن سعادة روحها
من أول الفجر الطليق
لآخر الليل البهيم
ترى بآدم روحها
وترى به نصفاً يكمّل نصفها
فتذوب من فرط الحنينْ
حتى إذا لمحته
يقبل من بعيدٍ من بعيدْ
ضحك المدى في ثغرها
قالت له: من أين جئتَ
وأين كنت
أنا لم أبارح صخرتي أبداً ولم. . .
ما زلتُ أرنو
باتجاه الشمس والشفقِ الحزينْ
لكن آدم وحدهُ
أعطى لحواء الأمان
وباح بالأشواق والسر الدفينْ
حواء تلك المرأة الأنثى التي

جبلت من الشهوات والرغبات
تُشعل نارها في كل قلب تشتهيهِ
وتدّعي ما تدعيهِ
ولا تراعي ما تراعي
في قلوب الآخرين
هي لا ترقّ ولا تلين
كالصخرة الجلست عليها
من ملايين السنينْ
حواء ما زالت كما كانت
تثير رغائب النفس الدفينة
عند كل العاشقينْ
وتساءل الشعراء فيما بينهم
من هذه الأنثى التي
تمتد من أحزان قلبٍ
أفرغوه من الوداعة والمحبة والفرح
وتقاسموا ما بينهم أوصاله
تركوه ينزف عارياً
في حضرة الزمن الضنينْ
ورموه في قاع الأسى
قاع الكآبة والمرارة والأنينْ
تمتد من أقصى الجراح

إلى عيون الساهرينْ
فأجبتهم والقلب ينزف دامياً
حواءُ طيبة وقلبي مثل عصفور
يفلّي ريشه ليطير في هذا الفضاء الرحب
يشدو باسم كل الطيبين
وتقول لي هل من جديدٍ يا ترى
هل من جديدْ
هل في قصائدك الحديثةِ
صوت كل الجائعينْ
أم أن شعرك
صوت رشاشٍ يدوي كل حينْ
فأجبتها والأفق يضحك هائماً
ما زلت يا حسناء أشدو
للجياع المتعبينْ
أرض العروبة أقفرت من أهلها
وغدت ملاذاً للغزاة الطامعين
يا أيها المتسكعون
على رصيف الدمعِ
ناموا تحت أجنحةِ المَذلة
ألف عامٍ
علّها الأحلام تطعمكم وتسقيكم

شراباً طيباً
يروي شفاه الظامئينْ
لا تتركوا الأفعى تعض جراحكم
لا تتركوها تسرق الحلم المندّى
من عيون الثائرينْ
يا أيها المتسكعون
على رصيف الوهم
لا تدعوا الأسى يغتالكم حيناً فحينْ

* * *

ابـــداع

قصـــة

بديعـــة

حسـن حميد

أبداً . . .

لم أرها من قبل ذابلة كلّ هذا الذبول

حزينة ، تدفع الخطا ، والابتسام دفعاً .

تدنو كأنها تؤوب ، مطفأة ، واهنة ، يقودها إلى الممر الطويل الضيق المعتم ، وأنا واقف خلف قضبان شباكي الصغير ، في زنزانتي التي ألفتها منذ سنتين .

(*) حسن حميد : أديب وقاص من فلسطين ، عضو اتحاد الكتاب العرب ، عضو جمعية القصة والرواية . أمين تحرير جريدة الأسبوع الأدبي . من مجموعاته القصصية : «إثنا عشر برجاً لبرج البراجنة» ، «هناك قرب شجرة الصفصاف» .

[كنت قد جئت إلى هنا بالضرب، والركل، والسُّباب، جئت زحفاً بعدما ورّموا جسدي وأنهكوه، وما كانت نجاتي . . . إلا حين صرت خلف هذا الباب الحديدي الصدئ.

تواريت عنهم، وتواروا عني، وحيداً أتلهى بجروحي، وأفتش عن الأسباب التي حملتني إلى هنا.

في البداية لم أعثر على أي سبب، لكن مجريات التحقيق بيّنت أنهم حسبوني على جماعة عبدوش، وأنا بريء . . . لا علاقة لي به. كان الرجل قد أعدّ قائمة بأسماء من هم في حكم الولاء له، وكان اسمي مع الأسماء. لكنني لم أرَ عبدوش إلا بالصور، ولم أعرف من نيانه شيئاً، كلّ ما عرفته أنه أُخذ فجأة مع كثيرين، وكنت من بينهم. وقد أدركت تهمتي هذه بعد أسئلة عديدة، وبعد حفلات شرسة من الضرب المدمي المهين.

دائماً . . . كانوا يسألون بشاعة، وتندر، وقرف: عبدوش . . . يا كلب؟! قولة واحدة راحت ترنّ في أذني كجرس الموت الأخير]!!

إنها تدنو مثل نهر دفوق، فتبتهج روحي وتصفق لهذا القبول الحميم. تقترب ببطء شديد كأنني أشدُّها إليَّ بأنفاسي المتعبة. وحين تصل . . . تواقفني مواجهة، لا يفصلها عني سوى صاج الحديد. أرمي لها كفيَّ من الشبّاك كأني أرمي لها نفسي، فتشابك أصابعها بأصابعي وتتنهد. أمسدّ على شعرها، وألمس وجهها بيباس أصابعي. أضغط على خديها، وقد انحنت على كفي كصفصافة . . . ما أجملها، أُوجعها، فلا تتألم. أفرش بصري على وجهها الشاحبِ المضاء بصفُرة كابية، فأرى عينيها تترامشان بجفول، وشفتيها تتراجفان بارتباكهما الحيران. أهتفُ لها ببحة الصوت:

«آخ . . . تأخرت»!

[كانت قد مضت سنوات كثيرة ولم ألمسها. كنت أراها من خلف الأسيجة كالضباب، وكانت تراني كالشبح، نتوحّد

بالصوت للحظة أو للحظات . . . ثم يأخذوني وتمضي]

ولا تجيب . ثُقلت دمعها ، فيتلامع وجهها ويشفُّ كالطيف . تبد أجمل ألف مرة من شبّاك خشبي ناحل يحمل عُشاً وفراخاً ، وآنيةَ فخارٍ فيه حبقٌ كثير . تبدو ملجومة بصمتها ودمعها الحنون .

أهزّها ، فتتساقط همهماتها خرساء بلا رنين .

بصري يجول في وجهها حائراً مثل نحل طريد ، يفتش فيه عن ملاذ صغير ، أنسى نفسي قربها ، وكفُّها حشو كفي ، فأسمعها تقول :

«لم أحب سواك !»

وتغصُّ (أعرف ذلك) فأغص . تبدو كمن يفتح جرحاً جديداً ، ثم تضيف :

«طلقني . . . أرجوك»!

أنتبه إليها للحظة ، ثم تدور بي الأرض ، فأهوي خلف بابي ، كأنه أصابني طلق . أهجس . . . تعرف أنها هي الدنيا الباقية ، هي القليل الكثير . وتقول عند أول مواجهة :

طلقني !! فما الذي حدث؟! ومن سيبقى لي سواها؟!

[كنت وحيداً ، وكانت وحيدة . . . غريبين في المدينة الكبيرة . التقينا في العمل مصادفة . عرفت أنها مقطوعة من شجرة ، وعرفتْ أني وحيد تماماً في مدينة موحشة باردة . واتفقنا على الزواج . ورحنا مثل طيرين نؤثث غرفتنا الصغيرة التي استأجرناها في بيت العجوز أم شامان . . . هنا مفرش الوليد ، وهنا مكان الضيف ، هناك قرب شبّاكنا الوحيد سنشرب قهوة الصباح ،

وهنا بجوار العتبة سنزرع النعناع وعيدان القصب ، (تمجد اسم الله كم أحبت النعناع)!! وحين تزوجنا ، لم يأت الوليد ، لم نعرف صخب الطفولة

الرائع، ولا بهجتها النادرة، ولم نقطع الأمل، كنت أصبّرها وأنكسر لها، وكانت تساعدني على الأيام الحرون.

لكن، وعندما اقتادوني فجأة إلى هنا... قُطع كلُّ شيء، ولم يبق لي سواها، والآن تأتي، بعد كل هذا الغياب الطويل، لتقول لي:

«طلقني»]!

وتعيدني إليها مرة أخرى، حين تناديني برهيف الصوت:

«راجي»!!

أتقاوى على نفسي، فأقف خلف شبّاكي الصغير، أوازيها، أتساوى وإياها، نصيرُ مخلوقين راعشين دامعين، يهمهمان جاهدين فيخونهما الكلام، والحارس السمين قربنا ناشط في مراقبتنا، يحصي علينا أنفاسنا. أنظر إليها. أغيب في وجهها الألوف الذي أعرفه منذ ألف عام، وتغيب هي في حزنها العميم.

ثم تقول:

«اسمعني يا راجي!

ما عاد بيني وبين وقوعي الأخير سوى كفٌّ واحدة»!

وترامقني بعينيها البليلتين، لكأنها تودعني، أو لكأنها تؤبّنني، وتشرق بدمعها، وتضرب، ودون أن أعرف أو أسمع شيئاً آخر، أو أن أقول أية كلمة، تدير لي ظهرها، وتمضي، فأحسُّ كأنها أمي تضيع في العتمة المديدة، أندهها ملتاعاً:

«كفٌّ واحدة... فقط»؟!

فلا تجيب. تمضي كرعشة الحلم، مرتبكة، مبللة بأحزانها، فلا تلتفتُ أو تستدير. وأهوي في مرقدي خلف باب الحديد طيّ حيرتي وقلقي راجياً الله أن أنام، أو أن أغيب عن الوعي كي لا أحترق أكثر بمشهد الإياب الأخير، وتطردني الأفكار وأطردها في الحيرة الوارفة. أشعر كأن الأشياء، كل الأشياء تنأى وتؤوب. لم أدرِ إن كنت قد نمت أو أن الغيبوبة أخذتني، أو

أنني سهوت، ما أدريه حقاً أنني وجدت قربي مغلفاً مليئاً بالأوراق!! من جاء به، وكيف وصل إليّ؟! لا أدري. أحار به للحظات فقط، أقلّبه بين يديّ، ثم أفتحه باللهفة الراجفة. أشم رائحة بديعة. أعرف أوراقها. أراها بين السطور راكضة باليمام. يا إلهي، إنه خطُّها (منذ متى لم أره؟!)، وهي ذي (حبيبي، نعناعي الجميل)... كلماتُها. أدفن بصري فيها، وأقرأ:

«تعال لكي نبكي مرة أخرى... معاً!

بعدما بكينا كثيراً... أنت في وحدتك، وأنا في وحدتي، أنت الذي معي في كلّ شيء كأنفاسي، أنت الأقرب إلى قلبي من أصابع يدي. ثق مهما حاولت، لن أستطيع إخراجك من روحي، فقد عشتك طيفاً كل تلك السنين الماضية، ولم تغب. لم أقوَ على الكلام من قبل... كنت صامتة، محتاجة إلى كل هذا الوقت للوصول إليك.

أعترف بأنني بتُّ بعدك مثل الدائخة الشرود، لا شهية لي ولا روح، وباتت الحياة خراباً بلا رونق بلا بريق. وراودني الخاطر مرات أن أطوي صفحة الأحزان، وأبدأ من جديد، ولم أستطع!! طيّرت كل كلامٍ صديقاتي بأن أنساك، لكن... كيف؟!... فصورك الموزّعة في كل أنحاء غرفتنا الصغيرة، وثيابك، أحذيتك، وفرشاة أسنانك، صوتك الذي يرنُّ، أنفاسك التي تشيع، كنزتك الصوفية التي لم تكتمل (لم أعرف أين سأضع خطي اللون الكحلي)، كتبك، كلُّها كانت حواجز جميلة تفصلني عن الآخرين وتبعدني. كانت رهافتك الآسرة سياجي وأنا أضرب هنا وهناك بحثاً عنك!!

لكن ما حدث رويداً رويداً مع مأمور سجنك خلال السنوات الماضية، ما كان بإرادتي أبداً!! رضيتُ بكل ما حدث، وتغاضيت عنه... من أجلك! صدقني، على الرغم من كل وسامته الراعبة، لم يلفت انتباهي، كان في نظري سجّاناً ليس إلا، واحداً من كثيرين عرفتهم من أجل الوصول إليك!!

للوهلة الأولى فوجئت بوجوده في حقل الأحزان الذي يضمّك، كان أخّاذاً بأناقته، ولطافته، وجماله، بل كان ناعماً كالخيال. أحسستُ بأنه رجل في المكان الغلط. وكدت أشهق من كل هذا الجمال الرجولي الحاضر في كائن واحد.

في البداية ماطلني كثيراً قبل أن يعترف بأنك موجود عنده. حوّم حولي كثيراً محاولاً الاحتكاك بي مثل دبور طائش. أدركت بحسي الأنثوي أنني رقتُ له من المرة الأولى. كانت نظراته العطشى قد اخترقتني بصمت، لذلك جئت إليه في المرات التالية وأنا في هيئات مزرية للغاية، لكن العجيب أن استلطافه لي كان يزيد كأنني أخفقت في التورية. سايرته مرة ودخنت سيجارة تحت إلحاحه المحيّر المربك (وأنت تعرف كم أكره التدخين) وشربت القهوة معه مرات في الجلسة الواحدة (وأنت تعرفني لا أشربها إلا مرة واحدة في الصباح. اعذرني، إنني أفصّل... كي تفهمني تماماً)!!

وأخذت من عنده العديد من الصحف والمجلات، وفي إحدى المرات وجدت فيها رزمة من النقود الكثيرة، فأعدتها إليه، وارتبك، شعرت بتذمره الواضح، كأن المصيدة أخطأتني، لكنه شكرني (كاذباً بالطبع) على أمانتي. وأذكر أنه مدّ يده مرة نحو شعري ورفعه عن جبيني، وهو يشعل لي سيكارتي تلك، وسكتُّ عنه. كنت معي، قلبي يهتف «طيب من أجل راجي»!! لكن وحالما عدت إلى البيت، كان أول عمل قمت به أن قصصت شعري، فبدوت مثل صبي ذاهب إلى خدمة العلم. ومرة مسّد على ظهر يدي، فكويتها. (ها أنت ترى إنني أعترف)، وفي مرة أخرى، تجرأ أكثر ولاحم كفّه للحظة واحدة بخدي وهو يثني على جمالي، فأحدثت فيه تلك الندبة السوداء. وواعدني مرة على اللقاء في أحد المطاعم الصغيرة التي لم أعرفها من قبل أنه سيزفُّ لي خبراً مهماً عنك، فوافقته دونما تردد، وذهبت إلى العنوان (كان المطعم صغيراً، فخماً، وحميماً أيضاً). أكلت وشربت معه بكل الشهية التي فقدتها طيلة السنوات البعيدة الماضية، بعدما قال لي

بأنك موجود عنده (ثماني عشرة سنة مرت كأنها الزمن كله . . . مرّت، وأنا أسأله عنك، ويقول لي إنني أبحث لك عنه. يؤكد الآخرون بأنك موجود عنده. كانوا صادقين، وكان كاذباً بالضبط)! فرحتُ فرحاً لا يصدق لأنك حي. أنت لم تمت. !! يا إلهي (أي خبر هذا؟!) ثمة شيء ما، لا أستطيع وصفه، بدأ ينمو في داخلي. أنت حيّ!! تركته، وهرعت نحو آخر طرف المطعم الصغير، إلى مقربة من الفتاة والشاب اللذين يعزفان الموسيقى الجميلة الهادئة، وشرعت أرقص. لم تكن الموسيقى مناسبة، لكنني رقصت. لكم أحزنني لأنه هو من كان يصفق لي. كنتُ بحاجة لمن يرقص معي، أخذت الشاب العازف ورقصت معه بجنون، وظلت صديقته تعزف لنا . . . ولم أنته من الرقص إلا عندما وقعت على الأرض. تقيأت كلّ ما شربتُ وأكلَت، وغبتُ عن الوعي. لم أعد إلى نفسي، إلا وأنا في بيته (ربما في أحد بيوته).

وجدت نفسي عارية أو أكاد، ليس عليّ سوى ثوب رقيق شفيف لا يستر شيئاً، ويقربي فتاة تلبس مريولها الأبيض. عرفت منها أنها ممرضة أحضرها للعناية بي في غيابه. سألتني بسذاجة لماذا أنا عصبية لا أهدأ إلا بالحقن المنوّمة. وأنها تخاف عليّ إذا ما أمضيت أسبوعاً آخر تحت تأثير المنوم أن أصاب بالاختلاطات المختلفة، وصرخت بها:

«لي أسبوع هنا . . . ؟!»

فتمتمت بخوف واستغراب:

«نعم مدام!!»

مدام!! تصوّر، يا راجي، أنا مدام. كم كانت تضحكنا هذه الكلمة، لأن فيها أنفاس الآخرين. وضبطتُ أعصابي، ورجوتها أن تنصرف، فأنا بخير، لست بحاجة إلى أي شيء، ولتأتِ في الغد. فوافقتني، هزّت رأسها، ومضت فعلاً.

وبعدها . (حبيبي هل أرهقتك؟ أرجوك، ارم الأوراق جانباً وأكملْ بعد حين . سامحني) .

وحين هممت بالخروج، تفقدت جسدي، وصرخت . . . كنت منهوبة!! أجل . . . (لن أخبئ عنك شيئاً)، ولم يرتسم أمامي في تلك اللحظة سوى طيفك . كنت تنظر إليّ بأسى، وكنتُ ممرورة، وأخذني البكاء . أصبت بحالة من الذعر . ولم أدرِ كيف خرجت من ذلك البيت، فلم ألتفت ورائي لأعرف أين كنت . أخذت سيارة، ومضيت إلى غرفتنا الصغيرة، وهناك اغتسلت وأنا أقبّل صورتك، طالبةً صفحك والمغفرة . بدوت كأنني لا أقوى على المشي، فما الذي فعله بي؟!

ولم يسأل عني لا في البيت ولا في العمل . (بالمناسبة كذّبت على الأستاذ بهجت مديرنا، تعرفه، قلت له كنت مريضة، فهزّ رأسه غير مصدق . وقلّب كفيه في الهواء . . .)

وذهبت إليه . تردد حرّاسه كثيراً بالسماح لي، لكن وبعد إلحاحي، وحالة الصخب والذعر التي أثرتها، وافقوا، فدخلت إليه . استقبلني كالعادة بكل اللباقة، واللطف . كان مبتسماً فرحاً، وكنت حزينة . لم أقل شيئاً عن الذي حدث في بيته، لم أعاتبه، عفواً، لم أسبه، ولم أضربه بحذائي . سألته عنك . فقال إنك بخير . ورجوته أن أراك . فقال: لكل شيء أوانه . . . اصبري . وصبرت ست سنوات أخرى، ولم أركَ إلا مرة واحدة من خلف الأسيجة الكثيرة .

بدوتَ لي شبحاً باهتاً كالحلم، لكن الطمأنينة شاعت في روحي حين حدّثتك . لعلك تذكر لم أقل لك سوى (راجي) ولم تقل لي سوى بديعة وأبعدوني عنك وأبعدوك عني، ومع الأيام، وبعد انقطاع طويل رأيتك مرات عديدة، من بعيد أيضاً، ومن خلف الأسيجة، لعلك لا تدري بأنني كنت أفقد شيئاً من روحي كلما فقدتَ أنت سياجاً من الأسيجة التي تفصلك عني . كنت أدفعُ الثمن بالانتظار الطويل، والأسئلة المرّة، والرجاءات

اللجوجة، وتحمّل محاولات سجّانك للنيل مني. صدقني كان كلُّ هذا من أجلك، للحظة التي ستأتي وأضمّك فيها إلى قلبي. كان همّي أن أراك حياً، أن أمسح وجهك براحة يدي بكل الرفاهة التي تعرفها، وبعدئذ فليأت الطوفان. في إحدى المرات، وبينما كان يوصلني إلى غرفتنا مساءً، رأتني أم شامان أنزل من سيارته الباذخة، رأيتها تزمّ شفتيها وتهزُّ رأسها لكأنها تهزّني على أسلاك الكهرباء، (لعلك اشتقت إلى أم شامان وأحاديثها وحروبها الصغيرة مع الجيران). صدقني يا راجي كانت نظرة أم شامان اللاذعة تلك... لطمة جميلة أعادتني من غفلتي. فقد كدت أنسى نفسي والناس من أجلك. ذهبت في نشوة رؤيتك إلى أبعد الحدود. كدت أختصر نفسي وجسدي بتلك الرؤية الفذة الخارقة، رؤية تأتي بعد ألف سنة من الغياب، ما أروعها. بدأت أنتبه لنفسي. كنت أواجهك من بعيد، وأشتاق إليك وأنا طي صمتي. كنتَ تقول لي بأنك بريء. (وأنا أعرف هذا، صدقني أعرف هذا) وأنهم لم يجدوا شيئاً يُدينك، لكنك متخوف من عثورهم على بعض الأوراق والملفات. تسألني كم مرة فتشوا غرفتنا، وقلت لك ألف مرة. نقّبوا في كل مكان، ولم يجدوا شيئاً. وقلت لي: بديعة انتبهي، توجد كمية قليلة من الأوراق والكتابات - من أيام مراهقتي الطويلة، وأحلامي الكثيرة - في إحدى زوايا المطبخ مخبأة تحت بقة الجبصين، غطّيها بالدهان. ومازحتني بأن كمية من صفحات المجلات والجرائد القديمة التي كانت ممنوعة آنذاك... مخبأة في الحمام فوق قطعة الخشب (البلاكية) التي تسقفه، إن احتجت إليها... امسحي بها أي شيء، ولم تدرِ يا راجي أنك كنت تبني بأقوالك هذه أسيجة جديدة بيني وبينك لكي تبقى في حقل الأحزان هذا!! طبعاً أنت لا تدري كيف. فبعدما حدثتني أن إشاعة قوية منتشرة عن قرب خروجك مع آخرين، سألت المأمور الجميل عنها... فأكّد لي بأنك ستخرج فعلاً، وسألني أن نلتقي قبل ذلك، فقد اشتاق إليَّ وحنّ، وامتنعت عليه.

رفضت مقابلته خارج حقله هذا، ورفضت استقباله في غرفتنا (لقد جاء إليها عشرات بعد أن كان يلعن المكان وساكنيه) بدوت له كأنني المرأة الوحيدة التي تعنيه في العالم. (مات... لكي يختلي بي). تودّد كثيراً، وترجّى، ولم أقبل. كنتَ معي، بعدما أيقنت بأن بهجة الحياة على مبعدة خطوة واحدة. لكن المفاجأة كانت اثنتين. واحدة منه، والثانية مني. جئت إليه من أجل رؤيتك بعدما تأخّر موعد خروجك. قلت له: رائحة راجي تكاد تخنقني. دعني أره أرجوك. ورفض انحنيت على حذائه، وقبّلته. أفزعني منظر لعابي على مقدمة حذائه، وغصصت. قبّلته مرة ثانية... لكي يسمح لي برؤيتك، ورفض أيضاً. عاودني كابوس السنوات الماضية التي فيها. تمنيت أن أراك ولو مرة واحدة فقط. صارت غايات الدنيا كلّها غاية واحدة... أن أراك. وإذا ما فقدتُ هذا الأمل سأضع رأسي على مخدتي وأنهي حياتي. طالبته كثيراً، ورجوته... فرفض. قال لي: لديه شريط تسجيل صغير قصير، وفيلم جميل... قصير أيضاً. أسمعك الشريط ثم تشاهدين الفيلم، وبعدها تتصرفين (كنت أعتقد بأنه أعد لي مفاجأة، كأن أسمعك وأنت تجيب عن الأسئلة، أو وأنت تبكي وتصرخ، أو وأنت تتوسل وترجو، أو أن أراك في حالات ضعفك، وأنت تعالج جروحك وتبكي، أو وأنت توسّخ على ثيابك في حالات الألم العنيف؛ بل قلت ربما أعدّ لي مفاجأة سارة أن أراك، وأنت في وحدتك تأكل وتشرب، أو وأنت تقرأ أو تغسل ثيابك، وأنت تغني، ولكن المفاجأة كانت غير ذلك تماماً) لقد سمعت نفسي وأنا أرجوه أن يكثر لي من جرعة السعادة وبصوت ناعم، وكأنني في غرفة النوم. وصرخت به فأوقف شريط التسجيل، ثم أمرني أن أرى... فشاهدت نفسي أيضاً، في بيته، وفوق سريره... عارية لا ثوب يسترني ولا غلالة... وجننت. هاجت الروح يا راجي. أحسستُ بأنني أفقدك أفقد كل شيء، أفقد حبي لك الذي عمّرناه معاً طيلة الأيام الماضية.

فوقفت. قلتُ له سآتي إليه غداً، بعد أن أكون قد فكرت جيداً. (بالمناسبة، دعاني مرات عديدة لكي أشرب عنده شيئاً، وكنت أرفض، ودعاني كثيراً للخروج معه، ورفضت أيضاً). لم أقل لك. . . : جاءتني أم شامان مرات عديدة وهي تبكي، بعدما رأته يأتي إليَّ، إلى غرفتنا الصغيرة. . . يقرع الباب طويلاً وينتظر، ثم يقرعه وينتظر. . . فلا أفتح له.

وحين سألتني عنه، أخبرتها، فما كان لي ولها سوى أن نتقاسم البكاء. فتواسيني. . . ثم نفترق.

وجئت إليه في اليوم الثاني، ومعي المفاجأة. جئت بكل الأوراق والملفات، وصفحات الجرائد والمجلات التي خبأتها، وسلّمتُها إليه. جئت بكل ما يمكن أن يُدينك، وبما يبقيك في السجن. . . كي لا تخرج فترى وتسمع ما فعله مأمور سجنك الوسيم بي، كي لا تراني في المشاهد المخجلة. . . التي ربما كانت كثيرة. كي يظل حبنا خالداً. كي لا ينهار!! وثق بأنني لن أمنحه شيئاً ولو أمّروه على الهواء. سأظل لك وحدك أتفهم!! . . . وحدك.

راجي، حبيبي، نعناعي الجميل

اقترب، اقترب، اقترب، اقترب، لكي أضمّك إلى قلبي. . . !!

ملحوظة :

كنتُ قبل قليل أودعك، أعرفك ذكياً. . . أما لاحظت؟!

بـديعـة

* * *

ابـــداع

الصـــراع

محمـــد نديـــم

في طفولتنا. لم يكن، يشك، من يرانا معاً... إننا توأمان. فقد ولدنا في سنة واحدة. وفي حي واحد. وفي بيتين متجاورين. حتى أن اسمي، كان حسن. واسمه حسين.

(*) محمد نديم : أديب وقاص من سورية، ينشر في الدوريات العربية والمحلية.

ومثلما، كنت الذكر الوحيد. بين عدة بنات. كان هو كذلك. ورغم فقر أهلينا، المدقع. فقد كان لي، وله، دالة في أسرتينا. استثمرناها، في أمر واحد... وهو عدم معارضتنا، في رفقتنا المستمرة. من الصباح، وحتى وقت النوم. دون أن يكلفنا ذوونا - وكما هي العادة - في عطلة المدارس الصيفية، في عمل من الأعمال. في سوق البلدة.

أدركنا. في سن مبكرة... أننا فقراء. وأن هناك، بالمقابل، الأغنياء.

كانت بلدتنا، صغيرة. وكانت مقسمة، بحدود وهمية، إلى مجتمعات، لا تلتقي، إلا على الطريق العام. الذي يمتد من الغرب. وهو مدخل البلدة، إلى الشرق، حيث المزارع والبساتين، والنهر الصغير القادم من الشمال. والذي يجف، ماؤه، تقريباً في الصيف.

في أمسيات الصيف. كان جميع سكان، البلدة. يخرجون إلى الطريق العام. الذي يتحول، في ظاهر البلدة، إلى درب ترابي، متعرج. بعد الجسر الصغير، القائم على النهر.

في شمال البلدة. كانت ترتفع، على الهضبة، الخضراء، ثلاثة قصور. تبدو لنا. من خلال واجهاتها المرتفعة، وأبوابها الكبيرة. المغلقة على الدوام، وكأنها خالية، من الحياة.

في غرب البلدة. كانت تتوضع دوائر الحكومة. خلالها كانت تتوزع، بيوت الموظفين. أما بيوتنا - نحن الفقراء - فقد كانت تتميز بأسقفها الواطئة. وألوانها. التي كانت تشكل، امتدادا، لأزقتها الترابية. وكانت تقع في الجهة الجنوبية. على ظاهر البلدة.

في المدرسة الريفية. كنا نلتقي، جميعاً. نحن، وأولاد الأغنياء، وأولاد الموظفين. وكنا الأكثرية. وكان من المفروض. أن تذوب الأقلية... فينا. لكن تلك الحدود الوهمية. كانت تفصل، كل فئة، عن الأخرى. وبينما، كنا نجري. ونقفز. ويدفع بعضنا، البعض الآخر. وقد يقع أحدنا،

على الأرض الترابية. فتزداد ثيابه، وساخة. وقد تتمزق. لا يهم. فالرقع. سوف تزداد، واحدة أخرى.

أما أولاد الأغنياء. فقد كانوا يتفرجون علينا. وهم يقفون على أطراف الساحة. يمضغون ما تمتلئ به جيوبهم. وكان يشاركنا، أحياناً، أولاد الموظفين، لعبنا. لكن دون الدخول، في عمق الساحة.

وأخذنا نكبر. أنا وحسين. وأخذت أحلامنا تكبر، معنا. واكتشفنا، فيما بعد. أن كل الناس... يحلمون، مثلنا.

وجاء اليوم. الذي تحققت فيه، أحلامنا، وأحلام الناس. وانهارت، كل الحدود، في بلدتنا الصغيرة. وأصبحت الأكثرية، الفقيرة، صاحبة الكلمة الأولى. وكانت خطوتنا، الأولى، على طريق الأحلام المتحققة. هي دخولنا المدرسة الإعدادية. ذلك الحاجز الذي كان يقف، عنده، أبناء الفقراء.

وجرت مياه كثيرة. في النهر الصغير، القادم من الشمال. وأشاد الفقراء بيوتاً كثيرة، على الهضبة الخضراء. خلف قصور الأغنياء. وإذ كانت البيوت الجديدة، عمادها اللبن الترابي. إلا أنها كانت مطلية بالكلس الأبيض. وأصبحت سقوفها، أكثر ارتفاعاً... وحملنا، أنا وحسين، أهلية التعليم. وأصبحنا معلمين، في المدرسة الريفية. وانتسبنا إلى الجامعة.. من بعيد. وتسنمنا، بهذا الإنجاز، قمة الأحلام... وفي هذه المرحلة، من حياتنا... أحببنا، وداد.

لا عجب، أن نحب، سوية. فتاة واحدة. ألسنا كياناً واحداً، في اثنين. لكن العجيب، في الأمر. أن وداد، أحبت... كلينا. وكانت في حيرة، من أمرها... أينا تختار. إلا أنها اعترفت لي، بعد شهور. بأنها تحبني، أكثر قليلاً، من حسين. ولكنها لا تريد أن تغضب، رفيقي. وكان ذلك فعلي. عجيباً أيضاً. عندما أخبرت وداد... أنني أنا أيضاً. أخاف أن يغضب حسين، مني، بسببها.

كان يبدو لنا. أن مشكلتنا مع وداد، لا حل لها. وكان هذا الأمر، يتفاقم، يوماً، بعد يوم. حتى خيل إلينا. أنه سوف يقضي، على علاقتنا. التي لم يكن يخطر، على بال أي منا. أن أي أمر. يمكن أن ينال منها.

وجاء الحل، من السماء. فقد تم ترشيح حسين، للتعاقد مع دولة خليجية، للتعليم... هناك. وبقدر ما كان حزني على مفارقة حسين، كبيراً. فقد كان الشعور بالذنب كبيراً أيضاً. لأنني فرحت لسفر حسين، الذي جعل وداد تصبح لي، صافية. وظل هذا الشعور بالذنب يؤرقني... زمناً طويلاً.

وكانت الرسائل. هي وسيلة حضور أحدنا، أمام الآخر. رغم البعد. فقد تعاهدنا، عند الوداع. أن نجعل، بين الرسالة والأخرى، أسبوعاً، فقط. وأن نسطر، في الرسالة، حياتنا خلال الأسبوع. دون أن نغفل... أي أمر. إلا أنني - رغماً عني - كنت أخفي عليه، تطور علاقتنا، أنا ووداد. رغم أنه، وفي كل رسالة، كان يستحثني، على الحديث، عنها.

بعد سنة. أخذ يحدثني، عن الفائض الكبير، من مرتبه. وكيف أنه، بإمكانه، أن يفعل، في المستقبل، أشياء كثيرة، هنا، في البلدة. بالمقابل. كنت أحدثه، عن تناقص قيمة، مرتبي، هنا. يوماً بعد يوم. وكيف أنني. سأجد نفسي، في المستقبل. وأنا عاجز عن أن أفعل، أي شيء.

ومرت سنوات أخرى. خلال آخر سنة. كانت رسائل حسين، تتناقص باستمرار. وكذلك عدد صفحاتها. ثم انقطعت رسائله، تماماً، في نهاية العام الماضي. ومن العجيب. أنني كنت، قد توقعت، هذه النهاية. لأنني، لم أكن أكتب له، إلا عن اليأس، الذي استقر داخل نفسي. وكان يتفاقم، يوماً بعد يوم. وعن هذه الأيام. التي جعلتني أتحسر، على أحلامنا، التي كنا نتعاطاها، ونحن صغار. لقد كانت أحلامنا، آنذاك. طليقة. ولم يكن إدراكنا القاصر. يتصور أن تقف، أمام الأحلام، أية قيود، أو سدود. أحلامنا اليوم تحولت، إلى كوابيس. فالراتب. رغم أنني كنت مستقلاً به. لم يكن يتحمل، أن يرفع عليه، أي بناء.

كان علي. أن أجمع مهر وداد. وأن أبني لها، ولو غرفة صغيرة، ضمن دار الأسرة.

وفيما كنت أتخبط، في حيرتي المستمرة، منذ سنوات. محاولاً أن أحل، هذه المعادلة المستحيلة. عاد حسين من الغربة، فجأة. وعندما التقينا. ضممته إلى صدري بقوة، وأنا أغمره، بقبلاتي. والدموع تجول في عيني. بينما هو كان يضحك، وهو يخلص نفسه، من بين ذراعي. وجلسنا على الأرض، وأنا مازلت أمسك بيده. ثم خلص يده من يدي وهو يقول:

– أول هدية. ستكون من نصيبك...

ثم قام، إلى إحدى الحقائب الكبيرة. المرصوفة، في صدر الغرفة. وأخرج علبة، وقال:

– هذا من مستلزمات السياسي. أنت تحب الأخبار. وهذا (الراديو) له عشر موجات يعطيك الأخبار، من كل إذاعات العالم.

شعرت. بعد ساعة. أن ذلك الحبل، الذي يربطني، مع حسين. وكأنه، قد انقطع، منذ زمن بعيد. حاولت أن أعيده، إلى الماضي. لكنه هز يده بشدة. كأنه يطرد الماضي... بعيداً. أخذ يسأل المختار. الذي كان يقلب هديته، بين يديه. عن أسعار العقارات... في البلدة. عرضت عليه. أن نذهب في جولة... عند النهر. لكنه اعتذر بشدة... من الذهاب. إلى أي مكان. فقد كان يتوجب عليه. من الغد. أن يراجع، في مركز المحافظة، عدداً من الدوائر. وقد تستغرق هذه المهمات، أسبوعاً، أو أكثر، من إجازته، القصيرة.

نسيت هديته، على الأرض، وأنا أغادر المكان. لحق بي، وهو يضحك. خيل إليّ أنه، غير رأيه، وسوف يأخذني، في جولة. ولو في سيارته الفارهة. دس الهدية، بين يدي الممدودتين إليه. عاد سريعاً... إلى ضيوفه.

وأنا أتوحد، مع نفسي. في فراشي. آخر الليل. وحتى وافاني النوم. عند الفجر. كنت أتعارك مع أفكاري، السوداء التي أخذت تطبق عليَّ، من كل جهة.

في الأيام التالية. تأكد لي أن حسين كان يتهرب، من لقائي، بشتى الحجج. ولم يعد يصلني به. إلا أخباره، التي كانت تتوالى. محدثة، في كل مرة. ضجة في بلدتنا الصغيرة.

في اليوم، الثالث، من عودته... اشترى قصر ناظم بك، على الهضبة الخضراء.

في اليوم، الرابع، اشترى دفعة، واحدة، أرض محمود آغا، وكراج الخواجة حنا.

في اليوم، السادس، تزوج، من وداد... وسافر بها، في اليوم السابع.

في اليوم الثامن. كانت الأمور. قد اختلطت عليَّ، تماماً. وعندما كنت أعود، آخر النهار. من جولتي، التي كانت تبدأ، عند شروق الشمس، حول الحقول، وعلى مسار النهر. كان يصلني الهمس، حولي، واضحاً... من أني، قد أصبت بالجنون. كنت أنظر حولي، بذهول. وكنت أريد أن أثبت لهم... بأني ما زلت عاقلاً، كما كنت دوماً. إلا أني فشلت، إلى هذه الساعة. ولم يكن لهم أي ذنب، في ظنونهم تجاهي. لأني، عندما كنت أريد أن أستعيد صورة، رفيقي حسين المفقودة. أجدها. وقد تلبست في صورة، ناظم بك. ولأني كنت أردد... بأني، سوف أقتل، ناظم بك. والكل يعلم أن ناظم بك، قد مات، منذ زمن بعيد.

* * *

رواد النهضة الأدبية الحديثة في الوطن العربي

علي معـــروف

مع بدايات القرن التاسع عشر، ظهرت مجموعة من الأدباء، الشعراء خصوصاً، شكلت جسراً من العطاء الأدبي، ربط ماضي الأمة بحاضرها، وأعاد للعرب ديوانهم، الشعر، فكان بدايةً لنهضة أدبية تدريجية بلغت مستويات

(*) علي معروف: باحث من سورية، يهتم بالدراسات التراثية العربية.

متقدمة ألحقتها بالحركة الأدبية العالمية ومكنتها من المساهمة في إبداعاتها الانسانية.

تتميز هذه المجموعة كلها بمتانة موقفها الفكري وصفائه، متجاوزةً الانعكاسات السلبية للانتماءات الإجتماعية التي من شأنها تشويش الرؤية الوطنية وبعثرة الجهد الجماعي وتعطيل فاعليته.

١ - يتقدم هذه المجموعة المطران جرمانوس فرحات كأول من كتب الشعر معرّباً بعد ما كان زجلاً سرياني الوزن. ألهف فرحات في النحو آخذاً عن الشيخ سليمان النحوي، الحلبي، وصحّح الترجمة العربية للمزامير والأناجيل وسائر كتب الموارنة الكنائسية. حمله حبه للعربية على تعريب الإنجيل مسجوعاً، ووضع معجم صغير صحيح سمّاه: «الإعراب على لسان الأعراب» وألف «معجماً علمياً للترجمة». بلغت مؤلفاته المئة وأربعة كتب، بين مؤلف ومعرّب ومصحح ومختصر، منها الأدبي والعلمي والشعر. دفعه شغفه بلغة قومه إلى ركوب البحر بومذاك رغم صعوبته، ليمتع نظره بآثارهم الخالدة في الأندلس، وليطلّع على مكتباتهما.

عرف المطران، إلى جانب العربية، أربع لغات معرفة تامة، هي: السريانية والطليانية واللاتينية، وهذا ما يُستدل عليه من شعره:

أحاول في عمري من الدهر راحة   وهل تطلبنّ العقل والظرف من زنجي؟
فأصبح دهري عاجزاً عن سعادتي   كأنّي حرف الحلق والدهر إفرنجي

مكّنه تضلعه في العربية من نظم المثلثات الدريّة، فقال من قصيدة طويلة:

طوباك يا رامي السُّلامْ   وُقّيت من رمي السلامْ
إحفظ يمينك والسلام   من حرّ نار الغضبِ
وجُدّ يوم السبتِ   تقشفاً للذهبِ

ويصور تجربته الحياتية في هذين البيتين :

إني بُليتُ بأربع لم يخلقوا إلا لشدة بلوتي وعنائي
إبليسُ، والدنيا، ونفسي، والهوى كيف الخلاص وكلهم أعدائي؟!

لكنّ سبقه في مضمار الأدب لا ينفي أخطاءه ولا يلغي المآخذ على ديوانه رغم أن شارحه المعلم الشيخ سعيد الشرتوني كان يبرّئه كما فعل عند بيته التالي :

إن كنت تجهل مربعي فأعشو إلى نار تشبُّ بزفرة الصعداء.

حيث قال : الشاعر أثبت الواو في «أعشو» للوزن على حد قول الشاعر :

وتضحك مني شيخة عبشمية كأن لم ترى قبلي أسيراً يمانياً.

ويقول الأديب الكبير مارون عبود، عشيق العربية، في كتابه «رواد النهضة الحديثة» : ليس بكثير أن تغفر له هفواته لأنه أول شاعر جعل العربية سيدة في الكنيسة أجلسها عن يمين مذبح البخور فيها فحلّت محلّ السريانية التي أجهز عليها.

٢ - الخوري نيقولاوس الصائغ : وليس له ما لفرحات من آثار، أشهر ما ترك ديوانه الذي أصلح الشيخ ابراهيم اليازجي كثيراً من عيوبه، وهذا ما اعترف به في رثائه لمعلمه :

إمامي وذخري، بل غنائي ومغنمي غنمت به غنماً تجل غنائمهُ
وإن يكنز الاحسان من ليس شاكراً فأشبه بالكفران من هو كاتمه
حلبتُ به وسع الإناء معارفاً يلازمني جنح الدجى وألازمه

ومن أولى قصائد ديوانه في تأنيب وتوبيخ الإكليريكيين :

كثر العشار بعثرة الرؤساء وغوى الضعان بغرّة الكبراء
لما رأيت الرأس وهو مهشم أيقنت منه تهشم الأعضاء
وإذا الطبيب تضاعفت أسقامه أنى ينال أولو الضنا بشفاء

٣- عبد الغني النابلسي: وشعره أصحُّ معاصريه، قال هذا القطب الصوفي في ذاته:

وعلمي ليس يدركه سوى من لم يزل مثلي
وإني هدهد الاخبار للقوم إلا ولي قبلي
واني لست مخلوقاً ولا شربي ولا أكلي
ولا إني أنا الخلاق ذو صنع وذو فعل

وكان في الوطن العربي في هذه الفترة شعراء كثيرون ولكن شعرهم كان من طراز هؤلاء وكان يغلب عليه ضعف التركيب، فاقطاعيو لبنان، وكانوا عرباً خلّصاً، قالوا الشعر كما قاله الخاضعون لهم.

ثم جاءت القافلة الثانية، ويأتي في طليعتها الشيخ أحمد البربير (١٧٤٧-١٨١١) الذي ترك «مقامات طريفة» نحا فيها نحو الحموي، وكتاب بعنوان: «الشرح الجلي على بيتيْ الموصلي» حوى كثيراً من فنون الآداب والعلوم، وتناول الكثير من الرموز والأحوال الصوفية، والبربير شاعر بليغ بالقياس لمن سبقوه من شعراء عصره، قال في الليل:

ليلة كالغراب قص جناحاً ليس يرجو الكثيب فيه صباحاً
خافها أعزل السماكين حتى صار ذا عدة وألقى السلاحا

وقال في الرد على مديح ميخائيل البحري أحد رواد هذه القافلة:

كم بيان من معانيه بديع ... قد رفعناه على نظم البديع
في مبانٍ مثل أزهار الربيع ... ناظراً تسبيك أو منتشقا
فطن من بعده العاصي بكى ... وبأصوات النواعير شكا
ودجت حمص، وكانت فلكا ... لمحياه، فعادت غسقا

وابن فرنجية وكان متأثراً بالقافلة الأولى، له مخطوط بعنوان: «المجموع المنتظم من فرائد الكلم»، فيه كثير من النوادر والنكت وقصائد من نظمه ونظم والده وبعض شعراء عصره، قال في وصف مجموعته:

مجموعنا هذا له رونق ... كرونق اللؤلؤ في عِقده
كانت مجامع الورى دونه ... تنسى لديه من سنا وجده

وقال في صابغ لحيته:

قل للذي يطمع في صبغته ... برداً ما قد فات من صبوتهْ
هبْ أنه أنكر ما لم يكن ... يكفيه أن يكذبَ في لحيته

من معجزاته الشعرية هذان البيتان اللذان يقرآن طرداً فيكونان مدحاً ويقرآن عكساً فيستحيلان إلى هجاء:

عدلوا فما ظلمت بهم دول ... سعدوا فما زلّت بهم قدمُ
بذلوا فما شحّت لهم شيمٌ ... رشدوا فما زالت لهم نعمُ

أما عكسها فهو:

قدمٌ بهم زلّت فما سعدوا ... دول بهم ظلمت فما عدلوا
نِعَمٌ لهم زالت فلا رشدوا ... شيمٌ لهم شحت فما بذلوا

وهناك شعراء الأمير بشير الشهابي الذي أنعش الأدب العربي في أيامه، كنقولا الترك وبطرس كرامه وناصيف اليازجي وأمين الجندي.
من شعر الترك في مدح الأمير بعد وقعة غلب فيها:

سواك إلى المعالي ليس يُدعى لأن الله أحسن فيك بدعا
أمير، لا أمير سواه يُرجى مليك كاملٌ، خلقاً وطبعا
بصارم عدله كم بتّ جوراً وأحيا لانتصار الحق شرعا

كتب مقامات بلغة ضعيفة أشهرها: «المقامة الديرية» ومن شعر كرامه في وصف باقة ورد أهداها له الأمير:

وباقة زهر من مليك منحتها معطرةَ الأرواح مثل ثنائه
فأبيضها يحكي جميع خصاله وأصفرها يحكي خضار عطائه
وأزرقها عين تشاهد فضله وأحمرها يحكي دما أعدائه

فقد أصبح كرامه شاعر الأمير وكاتب شؤونه الخارجية لإجادته التركية وثم مديراً لماليته ومدير أعماله بقي معه حتى النهاية ورافقه إلى منفاه. نُشر ديوانه عام ١٨٩٨، وإضافة للشعر كتب في الإخوانيات وفي العروض وفي الصرف ولم يهمل الموشحات والتخميسات والبديعيات.

أما ناصيف اليازجي ثالث شعراء الأمير وآخر من دخل القصر وأولهم في فيض القريحة ونقاء الديباجة فقد عمل كاتماً لأسرار الأمير وكاتب لديوانه، حتى عام ١٨٤٠ حينما غادر بعد الثورات التي اشتعلت ضده، فأقام اليازجي في بيروت منقطعاً للقراءة والتأليف والتدريس ومراسلة الشعراء. لليازجي وثبات موقفه كقوله:

ما بين أعطاف القدود الهيف «سببٌ ثقيلٌ» قام فوق «خفيف»
من كان كاتب «نون» هذا الحاجب هيهات ليست من بضاعة كاتب
مليح شهدنا أن ناراً بخده لأنّا وجدنا بينها فحم خاله

وكتب للأمير وهو في مالطه (منفاه):

طال شوقي لطول هذا البعاد ... فترى هل لذاك من ميعاد؟
كلما أقبل الرجاء ثناهُ ... الدهر عنا فكلنا في الطراد . .
خمدت نار ذلك الحي ويلا ... ه ومَنْ لي من جمرها برماد؟
أيها الراحل الذي ضرب الأطنا ... ب بين القلوب والأكباد

ومع أن شعره يغلب عليه النظم فهو أحسن شعراء عصره تقليداً.

ومن الشعراء في هذه الفترة أيضا الشيخ ابراهيم الأحدب الذي رحل إلى عاصمة الخلافة وزار مصر ثم عاد إلى بيروت، وكان مقدّراً أينما حلّ، ألف الأحدب وصنّف فكانت له زاوية ضخمة في عصر النهضة الحديثة، له ثلاثة دواوين شعر وثمانين مقامة نحا فيها نحو الحريري. وبارى الزمخشري في كتابه: «فرائد الأطواق في أجياد محاسن الأخلاق» فبزهُ أو كاد. وجارى ابن مالك ولكن في غير نظم النحو والصرف، ونظم «أمثال الميداني» وعمل في إحياء التراث وحقق وشرح رسائل بديع الزمان الهمذاني في كتاب أسماه: «كشف المعاني والبيان»، من شعره ما قاله الشيخ ناصيف اليازجي حين أهدى له «مجمع البحرين»:

أبدى الحريريُّ على خده ... مقامةً تنسي بديع الزمان
أقلامه في الطرس تبدي لنا ... أغصان روض أو فروع القيان

ألف مسرحية مدرسيّة من ثلاثة فصول طبعت عام ١٢٨٥ وأخرى أدبية موضوعها: «ابن زيدون وصاحبته ولادة» وهي خليط من الشعر والنثر، وكان ينظم القصيدة الطويلة ويرتجل الرسالة أو الخطبة صحيحة وبعفوية، افتتح كتابه النفيس: «فرائد الكلال في مجمع الأمثال» الذي رفعه هدية إلى السلطان عبد الحميد مقلداً فيه ابن مالك:

يقول ابراهيم وهو ابن علي ... أسير ذنبه طليق الأملِ

ثم يصل إلى مدح السلطان فيقول:

فالقصد فيه عز كل مصر   عبد الحميد روح هذا العصر
ظلُّ الإله الوارف الظليلا   من لم يجده لعزّه مثيلا

وله تواريخ وألغاز شعرية كنظم تلك الأيّام.

والشيخ يوسف الأسير المولود في صيدا، الدارس في دمشق والمتفقه في العلوم العقلية والنقلية في مصر، كان شاعراً وشيخ علم أكثر منه مؤلفاً ومصنفاً، علَّم الفقه، وألف في العلوم وله مسرحية بعنوان: «سيف الأفكار» عرف بخفة الروح والظرف، له ديوان بعنوان: «الروض الأريض» فيه القصائد والموشحات والمقتطفات الحكمية، وله رسائل نثرية وشعرية، من شعره:

خليليّ كم قد جدَّ في الناس شاعرٌ   وليس له بيتٌ من الشعر عامرُ
وأحسن شعرٍ ما تراه مهذباً   بليغاً به يلتذ بادٍ وحاضرُ
به تطرب الأسماع من كل منشدٍ   وتجري به الأمثال وهي سوائر

وعمر الأنسي الذي تقلد عدة مناصب رسمية أظهر فيها كلها دراية وعفة. شعره رصين التعبير، بريء من الركاكة، طلع بمعجزة لفظية جديدة فقال في قصيدة من عدة أبحر وقواف مختلفة مطلعها:

يا للهوى من لصبٍ لم ينل أرباً   عطفاً على مستهامٍ رقَّ وانتحبا

وقال بلسان النارجيلة مداعباً:

قالوا تحملت نيراناً فقلت لهم: النار في حب من أهوى ولا العار
شُهِرتُ حتى غدت تعشو السراة إلى   ناري، ولي بمزيد الفضل آثار
فها أنا مثل «صخر» حين قيل بهِ:   كأنه علم في رأسه نار

كان الأنسي هجّاءً جذلاً، له رواية تمثيلية عنوانها: «كشف الظنون عمّا جرى بين الأمين والمأمون».

والقاسم الكستي وله ديوانان: «مرآة الغريبة» و«ترجمان الأفكار» وله أيضاً أراجيز طويلة أشهرها، مقصورة وأرجوزة فكاهية في وصف الملوخية منها:

خيوطها بيضاء كاللجين ... تظهر كالصبح لذي عينين
لو أنها قد نبتت في اللدّ ... يشمّها في بلاد الهند
إن ملئت بها بطون القصع ... تشرقها الابصار قبل البلع
ترى عليها كثرة الملاعق ... تقرع بالأسنان كالصواعق

ورشيد الدحداح الذي هاجر فأفاد الأدب من هجرته، وكان كاتباً شاعراً من طراز معاصريه، صار كاتب سر الأمير أمين ابن الأمير بشير ثم هاجر إلى مرسيلية فعمل في التجارة، وأنشأ صحيفة «برجيس باريس» ونشر معجم المطران جرمانوس ونشر شرحي ديوان ابن الفارض للشيخين الصوفيين، القوريني والنابلسي، وهو أول من نشر كتاب «فقه اللغة» وله كتاب «قمطرة طوامير» وكتب أخرى، وله أيضاً ديوان كبير في جزئين، ومقال «التاريخ الشعري» وهو من أصحاب المعجزات التاريخية.

ويوسف الشلفون، المتسلسل من جدٍّ حكم ساحل لبنان تحت ولاية الأمير بشير، أصدر أربع صحف هي: «الزهرة والنحلة والنجاح والتقدم» بالاشتراك مع المطران الدبس، ثم إسحق وصابونجي، وأنشأ المطبعة الكليّة، له ديوان بعنوان «أنيس الجليس أكثره في المدح، راسل أدباء عصره، يقلد في غزله الشيخ خليل الخوري:

هي العيون، وإن تسأل هي الأجلُ ... لم تبق صبّا وما في قلبه وجلٌ
يا دولةً حاجباها ناظران لها ... قرّت لسطوتك الأيام والدول

نظم موشحات ونظم تواريخ من ذوات الطلق الواحد.

فجر التجديد:

بعد هؤلاء الرواد بزغ فجر التجديد وكان أول الروّاد في هذا المجال، خليل الخوري، المولود في الشويفات عام ١٨٣٦ والمتوفى عام ١٩٠٧.

أصدر أول صحيفة عربية أهلية هي: «حديقة الأخبار» ثم أحدث إلى جانبها مطبعة سمّاها «المطبعة السورية». ودواوينه نادرة الوجود وهي: «زهر الربى في شعر الصبا» و«العصر الجديد» و«النشائد الفؤادية» و«السمير الأمين» و«الشاديات» و«النفحات».

في فجر القرن العشرين لم يكن الجديد معروفاً إلا في شعره وفي شعر فرنسيس مرّاش الذي اقتفى آثاره في ديوانه «العصر الجديد» لكن خليل كان أمتن عبارة وأقوى لغة وألطف أسلوباً فكان أول من أفرغ الشعر القديم في قالب جديد، من شعره في قصيدة: «زيارة الدجى» لحبيبته التي كانت تقطن على سيف البحر:

قومي افتحي الباب، غيري ليس يقرعه   فإنما خشية الأقوام تمنعهُ
فأصغي به لجنين البحرِ منتحباً   كأنه يشتكي بيناً ويروّعهُ
والشط مدَّ ذراعيه على ظمأ   يعانق البحر والأمواج تصنعهُ
تلقي على صخرة الفضيّ موجته   تدنو إليه دلالاً ثم تمنعه

ومن الأبيات التي رددتها الألسن له:

هاتوا المطارق إن قلب حبيبي   أمسى حديداً فاضربوا ليلين لي

وفرنسيس مرّاش المولود في حلب، حذق بالعربية، ونظم الشعر الجديد وكتب النثر كان يخلط الغزل بالحكمة، وكان أميل إلى وصف الحضارة منه إلى الطبيعة، عنوان ديوانه، «مرآة الحسناء» ثار على القديم وأدان المديح والهجاء، ختم ديوانه بقوله:

هفواتي كثيرة ليس تحصى ... ومن الفضل ليس لي من مزية
غلطي فاضحٌ فإن سترته ... فئة الفضل قلت: نعم السجيّة
وإذا رامَ كشفه ذو كمالٍ ... كان شكري له أقل هدية

درس المرّاش الطب في حلب، والقانون في فرانسا، تأثر بالعلم والفلسفة أكثر من كتّاب عصره، نزع إلى إصلاح وتحديث المجتمع، رفع صوته ضد الاستبداد، قال يخاطب الفرنج وإن كان معجباً بتقدمهم:

حتى متى تزدرن يا افرنج بالعرب؟ ... مهلاً فلا خير بابن قد زرى بأبِ
إن كان بالعلم جئتم تفخرون فمن ... معالم العرب كل العلم والأدب
تذكروا ما غنمتم يوم ندوتكم ... في أرض أندلس من تلكم الكتب

وشاعرا الكليّة، الياس صالح وسليم عازار اللذان ماتا في شرخ الشباب فالياس نال بكالوريوس العلوم سنة ١٨٨٨ ومات سنة ١٨٩٥ حرر جريدة المقطم حتى وفاته، ضلع بالعربية وكان حلو النكتة، أشهر قصائده بعنوان: «الحرية» ففي زمن السلطان عبد الحميد حصار القرن التاسع عشر، كان خطيب حفلة «الكلية الامريكية» كخريج منها، والحفلة تحت رعاية والي بيروت، قام الياس وقال:

خلّ عنك الوقوف في دار ميّة ... وأعتزل ذكر زينب وأميّة
رحم الله كل من قال شعرا ... في ربوع الاسلام والجاهليّة
إنما دارنا التي شرفوها ... عن سُليمى وعن سعاد غنيّة
لا تلمني يا عاذلي بهواها ... فأنا قيس هذه العامريه
وعلام الملام والقلب قلبي ... ومعي فيه «حجة شرعيّة»
فإذا كنت تدّعيه فقدّم ... «عرض حال» للأعين التركيّة

حتى هنا كان الوالي التركي منشرح الصدر فلما أنشد الشاعر البيت :

واتخذنا سلاسل الشعر قيداً　　فنسينا المسكينة الحريَّة

تجهم وجه الوالي واستعد للطوارئ، ومضى الشاعر إنشاده قائلاً:

أنت حر يا أيها المرء فأعلم　　ولك العلم فيه والأسبقيّة
يتمنى الإنسان لو كان عبداً　　ويقيم الأدلة العلميّة
ولكم قد رأيت من حيوانٍ　　يقضم الحبل بغية الحريه
يا بني أمنا ذوي الفضل بل يا　　معشر الناطقين بالعربيه
لست عبداً، أنا ولا أنت مولى　　أيها اللابس الحلى الذهبيه

انتفض الوالي فوقف وقال للشاعر: باسم جلالة مولانا السلطان أقول لك: قف فهبَّ عندها، رئيس الكلية، متذكراً الامتيازات الأجنبية، وقال: وأنا أقول لك باسم حكومة أميركا: أكمل، وكان الشاعر أقوى بديهة فأتم كلامه مادحاً السلطان ارتجالاً دون أن يُفلت منه خيط الموضوع، فأنقذ الموقف، ومن شعره اللطيف:

ونحوية ساءلتها، أعربي لنا:　　حبيبي عليه البين قد جاء واعتدى
فقالت حبيبي مبتدا في كلامهم　　فقلت لها: ضحيّة إن كان مبتدا

وسليم عازار الذي كان كبير الشهرة، حلو الكلام، طريف ظريف أشهر أبياته:

جاء الزمان وصرت يا نفسي　　تتقلبين تقلب الطقس
طوراً على أملٍ وآونةً　　في اليأس أو أشقى من اليأسِ
أزهدت في دنياك قانعة　　بالحزن، بالانشاد، بالدرسِ
عودي إلى الماضي فقد عبست　　لما عبست، معاهد الإنس
عودي فقد صيرتني ظمئاً　　للحبِّ، للأشعار، للكأس
أو لا فكوني كيف شئت، وما　　شئت أفعليه، فليس من بأسِ
لا خير في من ليس ذا ثقةٍ　　من نفسه، أسمعت يا نفسي؟!

ومن هؤلاء الرواد إمام محمد العبد من مصر، وإمام هذا كان حلو النكتة، من شعره بيتان قالهما لأحدهم وقد لامه على ترك الزواج، لا يذكر الموتى غير الأخير منهما وهو المطلوب والذي وفق فيه بتوظيف سواده:

أنا ليل وكل حسناء شمسٌ   فاجتماعي بها هو المستحيل

انتعاش الشعر:

بعد هذه المرحلة التي كانت مقدمة لا بد منها بدأ الشعر بالانتعاش على أيدي شعراء أقالوه من عثرته وأنهضوه من كبوته كاسماعيل صبري وأرسلان وشوقي ومطران وحافظ وتامر الملاط وتقي الدين ووديع عقل وغيرهم، وكان في مقدمتهم والموطئ لهم محمود سامي البارودي، الذي أتى بشعر لم يُسمع مثله في عصره، فذكَّر بالبحتري وأمثاله من شعراء الديباجة الدمقسية، من شعره:

هل من فتى ينشد قلبي معي   بين جذور العين بالجرَّعِ
كان معي ثم دعاه الهوى   فمرَّ بالحيِّ ولم يرجعِ
فهل إذا ناديته باسمه   يفيق من سكرته أو يعي؟

ومن بُشَّار الرواد شاكر الخوري صاحب كتاب «مجمع المسرات» المتضمن ترجمة حياة ومذكرات جاءت بأسلوب طريف وبسيط، والنكتة عند الخوري غالبة على المحبة، هجا أصدقاء له بدافع من طغيان النكتة على طبعه، من شعره في هجاء قسيس لسعيه بين الناس:

وقسٌّ للفساد غدا إماماً   ولم يقض الصلاة ولا الصياما
ولم يحفظ من الانجيل حرفاً   سوى «ما جئت كي ألقي السلاما»

وقال في هجاء قاض:

إذا قاضي بلادك صار يبطي   فذاك دليل: أبجد ثم حطيّ

ومن رواد الشعر الانتقادي الهزلي أسعد رستم، من شعره في هذا المجال بعد عودته من أمريكا عام ١٩٠٨ ورؤيته لشوارع بيروت الموحلة:

بلدية بيروت أنتحست ... بطرت من كثرة ما لحست

هزله يضحك ولا يؤلم عكس الخوري موجع النكتة.

ومحي الدين الخياط المعروف بديباجته المتينة الرائقة، ألف في الأصول والتاريخ والفقه، حرر في جريدتي «الإقبال وثمرات الفنون»، عرَّب عن التركية رواية «الوطن» لنامق كمال، وله تعليق على منهج البلاغة وتفسير لغريب ديواني، أبي تمام وابن المعتز، أشهر قصيدة له «سوانح وبوارح» بناها مخمسة على أحرف الهجاء ملتزماً في كل قافية توحد القصيدة، مطلعها:

هيولى الكون في صور الهباء ... إلام نجول في هذا الفضاء؟
أتبقى يا فناء بلا فناء ... أم الإفناء سلسلة البناء؟

أم الإبقاء مجبلة الفناء!؟

وسليم عنجوري مؤلف «ماروت أو شهر في بيروت» و«الجوهر الفرد» أو «الشعر العصري» و«كنز الناظم أو مصباح الهائم» ورواية «الانتقام العادل والجن» وله مقالات شتى في «الجنان» وفي «المقتطف» من شعره بعنوان «أوروبا»:

وفغرتم لابتلاع الأرض ... طراً شدق كاسرْ
وانتزفتم ثروة الناس ... مكوساً وخسائر
أملوك يصلحون الأرض ... أنتم أم عناتر
فدعوا العالم يرتاحُ ... فما السلم بضائرْ

وتامر الملاط الشاعر الذي أفسدت السياسة شعره ثم جنت عليه . . لما مات «صاصا باشا» رابع متصرفي لبنان قال :

قالوا مضى «صاصا» وواروه الثرى فأجبتهم وأنا الخبير بذاته
رنّوا الفلوس على بلاط ضريحه وأنا الكفيل لكم برد حياته

وقال من قصيدة بعنوان «وحدة الدين» :

وأعمدْ إلى الوجدان لا تعدل به شيئاً، ولو مطر الغمام طقوساً
فالدين ماسن الضمير محذّراً يوماً على المتعطلين عبوساً
وإذا نظرت إلى الوجود رأيته بالحب يحيا سائساً ومسوساً
والدين آخر ما يزول إذا اغتدت هذي العوالم ظلمةً حنديساً

وسليمان البستاني الذي عمل معلماً وزار بلداناً عديدة، من أجلّ أعماله نقل «الألياذة» لهوميروس، إلى العربية شعراً، وشرح غوامضها مقدّما لها بمئتي صفحة، وكتاب «عبرة وذكرى» المطبوع سنة ١٩٠٨ صار نائباً لبيروت في مجلس المبعوثان ثم في مجلس الأعيان وأمسى بعدئذ وزيراً هاماً، نثره لا يقل جودة عن شعره، كرّم في مصر .

الرائدات

ولم تغب المرأة عن هذا الدور الريادي . فقد كانت فيه شاعرات منهن وردة اليازجي صاحبة ديوان «حديقة الورد» الذي افتتحه بأبيات وجهتها لسميتها وردة الترك مطلعها :

يا وردة الترك إني وردة العرب فبيننا قد وجدنا أقرب النسب
أعطاك والدك الفن الذي اشتهرت ألطافه بين أهل العلم والأدب

ومريانا المراش، ولها ديوان صغير مطبوع فيه رثاء لأخيها، وعائشة تيمور التي براها مارون عبود أعلى شأناً من الوردتين ومريانا وديباجتها تفوق

الكثيرين من طلائع الرواد، ديوانها عنوانه «حلية الطراز» أهدت نسخة منه لليازجية فقالت هذه:

يا نسمة من أرض وادي النيل ... وردت فاطفت بالسلام غليلي
أنت الفريدة في النساء فكيف لا ... أهوى حبيباً بات دون مثيل؟
علمتني قول النسيب وهجت بي ... ما هاج حب بثينة لجميل

وعائشة تيمور بنت اسماعيل باشا تيمور التي أخذت العلم من وراء الحجاب عن مذاكرت المشائخ في مجلس أبيها، من شعرها في وصف نفسها:

بيد العفاف أصون عز حجابي ... وبعصمتي أسمو على أترابي
فجعلت مرآتي، جبين دفاتري ... وجعلت من نقش المواد خضابي
ما عاقني خجلي عن العليا ولا ... سدل الخمار بلمتي ونقابي

وعائشة تركية الأصل مصرية الموطن قسمت مي زيادة شعرها في دراستها لها في «المقتطف» إلى خمسة أقسام: غزلي، أخلاقي، ديني، عائلي، وشعر مجاملة، ولعل ما قالته بلسان ابنتها الفقيدة توحيدة أروع شعر عائلي:

أماه قد عزّ اللقاء وفي غد ... سترين نعشي كالعروس يسير
قولي لرب اللحد، رفقا بابنتي ... جاءت عروساً ساقها التقدير
صوني جهاز العرس تذكاراً مني ... قد كان منه إلى الزفاف سرور

وأجابتها في القصيدة نفسها:

لا توصي ثكلى قد أذاب وتينها ... حزن عليك وحسرة وزفير
قسماً بغض نواظر وتلهفي ... مذ غاب إنسان وفارق نور

ومن الكتاب الرواد في القصة والمقالة والأقصوصة أحمد فارس الشدياق وسليم البستاني، وفرح أنطون، صاحب مجلة الجامعة وجبران خليل جبران، ومحمود تيمور، وغيرهم.

وفي المسرح، مارون النقاش، وأبو خليل القباني في دمشق / ١٨٦٥/ الذي أخذ مسرحياته من التاريخ العربي وأقبل عليها المصريون، ونجيب الحداد (١٨٦٧-١٨٩٩) الذي كان خاتمة كتاب القرن التاسع عشر، احتفل به في مصر، ويقول عنه مارون عبود، الذي أرخ لهؤلاء جميعاً، «أن مارون النقاش كان أبو المسرح العربي».

أما المسرحيات الشعرية فقد تصدى لها، خليل يازجي والمعلم عبدالله البستاني الذي نظم خمس مسرحيات أشهرها «رواية الوردتين» فيما كان في الصحافة، أحمد فارس الشدياق (صقر لبنان، أحد أهم كتاب النضال ونصير المرأة، طالب بحريتها قبل أحمد أمين، وبطرس البستاني منشىء المدرسة الوطنية، وولده سليم الغنيين عن التعريف، لهما تأليف علمية ولغوية ومجلات ثقافية، والشيخ ابراهيم اليازجي، أحد جنود هذه الكتيبة المناضلة تحت لواء الضاد في عصارى القرن التاسع عشر). وكان في طلعته الأدبية يقول الشعر، من شعره الحماسي ضد الأتراك قصيدتين أقضا مضاجع السلطة، مطلع الأولى:

تنبهوا واستفيقوا أيها العرب   فقد طما الخطب حتى غاصت الركبُ

ومطلع الثانية

دع مجلس الغيد الأوانس   وهوى لواحظها النواعس

كانت جريدة النجاح ١٨٧٢ ميداناً لقلمه، له فضل على النهضة بصحة تعابيره، ولكن رغم سعة علمه لم يترك أثراً يخلده، أصدر فقط كتابه: «نجعة الرائد في المترادف والمتوارد»، وهو لم يكن كاتباً وشاعراً وعالماً

فقط وأنما أحسن أيضاً الرسم والتصوير والحفر، وهذا الأخير هو الذي دفعه إلى خلق هذه الحروف الجميلة التي تُطبع بها كتبنا اليوم وزيدان صاحب كتب: «تاريخ التمدن الإسلامي»، و«العرب قبل الإسلام» و«الفلسفة اللغوية» و«علم الفراسة». والدكتور صروف، الذي أنشأ مجلة «المقتطف» / ١٨٧٣/ وسليم تقلا صاحب «الأهرام» في بداية الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وخليل سركيس صاحب مطبعة «المعارف» التي أسسها عام / ١٨٦٨/ شراكة حميّه المعلم البستاني ثم المطبعة الأدبية، وبعدها جريدته، «لسان الحال» ثم «كرينلوس فان ديك» الامريكي المتعرب كان طبيباً ومن رواد الثقافة، قيل عنه أنه يعرف شيئاً عن كل شيء وكل شيء عن شيء، أنشأ مرصد الكلية، بشرّ بالفضيلة والأخلاق ودعا للعربية والتعليم بها، طبَّب وعلّم، ولع بالنبات والزهور، ثم الأب لويس شيخو صاحب «مجاني الأدب» أما أكثر الروّاد الذين مارسوا التعليم والكتابة في آن واحد فأميزهم الذي أطلقت عليه كلمة المعلم وهم: بطرس البستاني وولده سليم والمشايخ الأحدب والأسير وناصيف اليازجي وابنه ابراهيم وجبر ضومط والشرتونيّان الشيخ سعد صاحب مبادئ اللغة العربية، «الشرتونية» ونجيب حبيقه وانطوان الجميل وغيرهم، كالخوري يوسف الحداد ممن لا مجال لذكرهم الآن، والشيخ عبدالله الذي كان معجماً حياً يمشي على الأرض، فهو أبصر أهل زمانه بنحو اللغة العربية وصرفها وألفاظها، كان شاعراً شطّر معلقة عنترة ومنها هذا المقطع:

«هل غادر الشعراء من مترجم» فتسدُّثلمته برأس المرقم
أم هل وددت ظباء منعرج اللوا «أم هل عرفت الدار بعد توهم؟»

وفي باب الشعر القصصي قال تلميذاه: شبلي الملاط وأمين تقي الدين، قصيدتهما: «الجمال والكبرياء» و«الجمال والتواضع». أما المعلم الآخر ابراهيم الحوراني اللغوي أيضاً فقال من قصيدة:

ذو العلم بين الطرس والمرقم   كالثبت بين العضب واللهذم

أما الشيخ أحمد عباس الأزهري، فقد أنشأ مدرسة فكان معلماً وأديباً معاً، علم وخرج وكتب، والشيخ أديب اسحق، شامي المولد لبناني النشأة مصري الهوى، عربي النزعة، عمل محرراً في جريدة التقدم وهو في السابعة عشرة من عمره، انتمى إلى جمعية «زهرة الآداب» شارك في تأليف «آثار الأدهار» وفي تأليف المسرحيات وتمثيلها، وألف رواية «غرائب الإتفاق» عادى العبوديتين، الطائفية والمدنية كغيره من الأدباء الذين كانوا جميعهم يدينون ويناهضون هذه الولاءات بمعناها الضيق المتعارض مع مصلحة الوطن والقومية، طالب بالحرية والاستقلال. وجمال الدين الأفغاني الذي أنشأ جريدة «مصر» ثم جريدة «التجارة اليومية» التي أصدرها مع صديقه النقاش، وحوّل «مصر» إلى أسبوعية وكان فصيحاً بليغاً وشاعراً سُجن من أجل الوطن، نظم في حوادث مصر/ ١٨٨٢/ قصيدة منها:

قتل امرئ في غابة   جريمة لا تغتفر
وقتل شعب آمنٍ   مسألة فيها نظر
والحق للقوة لا   يُعطاه إلا من ظفر

ومن شعره في المرأة:

إنما المرأة مرآةٌ بها   كل ما تنظره فيك ولك
فهي شيطان إذا أفسدتها   وإذا أصلحتها فهي ملك

وتلميذه الشيخ محمد عبده المصلح الاجتماعي والمناضل الوطني الذي كان أديباً وشاعراً، من شعره ما قاله أثناء مرضه واحتضاره:

ولست أبالي أن يقال محمدٌ   أبلَّ أأكتظت عليه المآتمُ
ولكنَّ دنيا قد أردت صلاحه   أحاذر أن تقضي عليه العمائمُ

درّس في الأزهر، أخذ الفلسفة والكلام من الأفغاني، وكان أنبغ تلاميذه لذلك قال عنه حينما ودّع مصر: قد تركت لك محمد عبده، كتب عبده في جريدة «الوقائع» المصرية، نقد الحكومة أثناء ثورة عرابي، نُفيَ إلى بر الشام، أصدر في باريس مع أستاذه الأفغاني «العروة الوثقى». أدارها الأفغاني وحررها عبده، ألف رسالة «التوحيد» وشرح «مقامات البديع» و«نهج البلاغة» وعرَّب رسالة الأفغاني في الرد على الدهريين، وفسر أجزاء من «القرآن»: أطلق لنفسه حريّتها فلم يتقيد بأحد، ألف كتاب «الإسلام والنصرانية»و وشبلي الشميِّل الذي أدرك الشدياق سنة / ١٨٦٧/ وعمره / ١٧/ سنة وهو من بيت علم، صار طبيباً بشرياً ثم عالماً صريحاً وفيلسوفاً جريئاً، أثار قضية «فلسفة النشوء والارتقاء» فقامت حولها القيامة، وعبد الرحمن الكواكبي وكان أيضاً سليل بيت علم، كان واسع الصدر معتدلاً عطوفاً على الضعفاء، حتى سماه الحلبيون «أبا الضعفاء» كان كمحام، يدافع عن المظلومين ويصرّف مصالح الناس في مكتبه، له كتابان: «أم القرى» و«طبائع الاستبداد». كان بعيداً عن التعصب الديني، يرى رابطة الوطن فوق كل رابطة، ومصطفى كمال الذي درس الحقوق، كان شعاره السياسي: «مصر للمصريين» ألف الحزب الوطني، وترأسه طوال حياته، كان من الخطباء المعدودين، وأخيراً قاسم أمين وكان حقوقياً تميز بمطالبته بحرية المرأة، وفرح انطون الذي بزغ نجمه الأدبي عام / ١٩٠٠/ حمل رسالة الفكر الانساني، له / ٢٤/ مجلداً، عمل في التأليف والترجمة.

* * *

حكومة اللغة العربية أهي اجتماعية أم ذهنية ؟!

د. مـازن الوعـر

- ١ -

يشير العنوان بادئ ذي بدء وفي شقه الأول إلى أن قوانين اللغة العربية مؤسسة على عوامل اجتماعية حكمت المجتمع العربي القديم. أي أن بنية اللغة بقواعدها وضوابطها ووظائفها هي في جوهرها اجتماعية؛ وبعبارة أدق: سلوك اجتماعي.

(*) د. مازن الوعر : باحث من سورية، دكتوراه في الأدب العربي، مدرس في جامعة دمشق، من مؤلفاته : «دراسات لسانية».

إن هذا التصور لوصف بنية اللغة العربية وشرحها لا يستند إلى أسس علمية تقوم على الاستقراء والاستنباط ثم الاستنتاج الموضوعي الدقيق. صحيح أن اللغة العربية تتأثر، مثل بقية اللغات الأخرى، بالمجتمع إلاّ أن هذا التأثر لا يمت إلى بنيتها بل يشمل فقط الألفاظ ودلالالتها ويشمل أيضاً بعض أصواتها.

فليس هناك عوامل اجتماعية وتاريخية تؤثر في هذه القواعد والضوابط التي تعمل داخل بنية اللغة. صحيح أن اللغة العربية خلّدت العادات والتقاليد الاجتماعية العربية ولكن هذا لا يعني أن هذه التقاليد هي التي حدّدت **بنية اللغة العربية بقواعدها وضوابطها ووظائفها!**

إن النحاة والبلاغيين العرب القدامى مثلاً (ولا سيما سيبويه والجرجاني) كانوا قد درسوا اللغة العربية من خلال قواعد النحو وقواعد الخروج عن النحو دون ربطها بحركة المجتمع وعاداته وتقاليده. إن أية لغة يمكنها أن تحمل عادات المجتمع وتقاليده ويمكنها في الوقت نفسه توريث هذه العادات من جيل إلى جيل.

- ٢ -

ويتبع هذا أن اللغة ليست وعاءً لفظياً من أوعية الفكر من أجل أن يحمل المعنى ذلك. أن اللغة هي الفكر والفكر هو اللغة، فهما وجهان لعملة واحدة.

إن اللغة طبقاً للدراسات العلمية الحديثة هي عضو بيولوجي مكمبَّت (Computational) في الدماغ البشري، وهذا يعني أن اللغة بقواعدها الصوتية والنحوية والدلالية، ليست سلوكاً خارجياً عن الإنسان.

والواقع لقد اقتبس الباحثون العرب فكرة اجتماعية اللغة من جرجي زيدان[١] الذي يُعد متأخراً عن ركب الدراسات اللغوية الحديثة (وحتى

(١) أ. ينظر في كتاب: **تاريخ آداب اللغة العربية** لجرجي زيدان (١٩٨٣) دار مكتبة الحياة، بيروت مج١ (ص٣٠) حيث أنه بنى تحليله للغة العربية وآدابها على المنهج الإجتماعي الذي بدوره حدد بنية اللغة وآدابها.

القديمة كما كان يتصورها علماؤنا العرب الأوائل) مما يجعل هذه الفرضية لا تستند إلى أساس علمي ولا تواكب التطورات المذهلة في الدراسات اللغوية الحديثة ذات الأبعاد الرياضية والبيولوجية والحاسوبية والأنثروبولوجية والفلسفية والنفسية. . . الخ.

- ٣ -

يقترح بعض الباحثين العرب[٢] الذين يأخذون بالحكومة الاجتماعية للغة حججاً عديدة تبرهن في رأيهم على صحة قانون الغلبة الاجتماعي في قواعد اللغة العربية، ومن هذه الحجج مسألة العامل. إن الدارس للنظرية النحوية العربية لا يجد أية صلة بين قانون الغلبة الاجتماعي ومسألة العامل. إن **مسألة العامل** والمعمول هي نظرية نحوية دقيقة انطلق منها سيبويه متأثراً بالبذور الرياضية الأولى التي ورثها عن أستاذه الخليل بن أحمد وذلك لتحليل بنية اللغة العربية. وقد تبعه في هذا المسار الجرجاني في كتابه (العوامل المئة). ومن وجهة نظر لسانية حديثة نستطيع أن نقول إن نظرية العامل هي نظرية هامة جداً. وتأتي أهميتها من تشابهها بالنظرية التجريدية التي وضعها اللساني الأمريكي تشومسكي وأسماها (Government and Binding Theory) أي «نظرية العامل والربط الإحالي»[٣]. تلك النظرية التي يقترح جهازها المعرفي عوامل عديدة تحكم التوليد والتحويل في التراكيب اللغوية.

= ب. ينظر في كتاب: **سيكولوجية اللغة والمرض العقلي**. سلسلة عالم المعرفة. العدد (١٤٥) (ص٣٢) الكويت.

(٢) لمعرفة المزيد حول هذا الرأي ينظر في «قانون الغلبة في قواعد اللغة العربية: حكم لغوي يمليه واقع اجتماعي» مجلة جامعة الملك سعود. العدد (-)، ص(-)، المملكة العربية السعودية (قيد النشر).

(٣) لمعرفة هذه النظرية يمكن للقارئ الكريم الرجوع إلى:

Chomsky, N (1981) **Lectures on Governmen and Binding**. Foris publications, Holland.

هذا من الوجهة النحوية، أما من الوجهة الدلالية فإن نظرية العامل تشبه نظرية اللساني الأمريكي ولتركوك والتي أسماها (Case Grammar Theory) أي «نظرية قواعد الحالة الدلالية»(٤). فطبقاً لهذه النظرية يُعدّ الفعل العامل الرئيسي الذي يحكم العناصر اللغوية نحوياً ودلالياً.

إن هذا المفهوم يتشابه بما كان قد اقترحه سيبويه من أن الفعل يتميز **بالثقل** وأن الاسم يتميز **بالخفة**. فالفعل بحسب مفهومه هو كربٌ الأسرة الذي «يعيل عياله».

فالفعل (ضرب) مثلاً هو الذي يتطلب دورين دلاليين هما الضارب والمضروب. . . وهو الذي يحكم (زيدٌ) و(خالداً) في جملة مثل:

ضرب **زيدٌ** **خالداً**

[+ رفع / + منفذ] [+ نصب / + موضوع]

وإن الفعل (انكسر) يتطلب دوراً دلالياً واحداً في جملة مثل:

انكسر **الكأس** / الكأس ليس فاعلاً على الحقيقة كما يذكر سيبويه

[+ رفع / + موضوع]

(٤) ولتر كوك عالم لساني (دلالي) أمريكي كان قد وضع نظرية دلالية لوصف التراكيب اللغوية وصفاً دلالياً. . . لمعرفة هذه النظرية انظر:

Cook, W (1979). **Case Grammar: Development of the Matrix Model (1970 - 1978).** Georgetown University Press Washington, D. C.

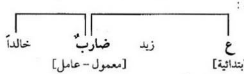
ولمعرفة تطبيقات هذه النظرية على التراكيب العربية انظر

إذا كانت نظرية تشومسكي النحوية ونظرية كوك الدلالية من جهة تشبهان نظرية سيبويه النحوية ونظرية الجرجاني الدلالية من جهة أخرى - مع اعتبار أن تشومسكي وكوك أمريكيان - فإنه يمكننا أن نتصور مدى خطأ الفرضية السابقة التي ترى أن العامل هو حجة من حجج قانون الغلبة الاجتماعي في اللغة العربية!

والواقع إن ما تسميه الفرضية «**غلبة**» يرتبط بجهاز مفاهيمي للنظرية النحوية العربية التي تقترح مفاهيم عدة مثل: **التعليق والربط والعلاقة والتنازع والحمل والبنية والوظيفة والتقديم والتأخير... إلخ** (انظر على سبيل المثال شرح سيبويه لمفهوم التعليق النحوي والدلالي في باب ما يجازى من الأسماء. **الكتاب** طبعة هارون، ج٣ (ص٥٩).

ويُفهم من كلام سيبويه أن ما يمكن أن يكون «**غالباً**» يمكن في الوقت نفسه أن يكون «**مغلوباً**» (من وجهة نظر رابطية عاملية).

فالفعل هو «غالب» عندما يعمل في الفاعل والمفعول به ولكنه «مغلوب» (على أمره) عندما يعمل فيه عامل معنوي يسميه الجرجاني (الفاعلية) وكذلك الشأن في اسم الفاعل الذي يعمل (طبقاً لشروط معينة) في العناصر التي تليه ولكنه في الوقت نفسه هو معمول لعامل آخر قد يكون عامل (الابتدائية) كما يقترح الجرجاني، ويتبين هذا الأمر في حالة الجملة الاسمية:



وينطبق هذا الأمر نفسه عندما يكون معمولاً للفعل الناسخ وعاملاً لعنصر يتبعه:

الوعر، مازن (١٩٨٧) **نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية**. دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر دمشق.

لست   سامعاً   نشيدَ   الرعاء

ع   [معمول – عامل]

فليست المسألة إذاً مسألة «غالب ومغلوب وإنما هي مسألة تتعلق بشبكة من العلاقات النحوية والدلالية في غاية من الحساسية اللغوية.

– ٤ –

ومن الحجج التي يأتي بها الباحثون[٥] للبرهنة على قانون الغلبة الاجتماعية في اللغة العربية، أن هناك عوامل قوية وعوامل ضعيفة. فعامل الابتداء عامل معنوي ضعيف يعمل في المبتدأ والخبر في جملة مثل:

ع   زيدٌ   قائم

[الابتدائية]   م١   م٢

ولكن عندما يدخل على الجملة المذكورة عامل قوي كعامل الناسخ (كان) فإنه يغلب عامل الابتداء ويسيطر عليه، وبالتالي فإن المعمولات تتبع العامل القوي كما هي الحال في جملة مثل:

كان   زيدٌ   قائماً

ع   م١   م٢

من يمعن في نظرية العامل فسيكتشف أن الأمر لا يتعلق بمفهوم «القوي» و«الضعيف». إن تفسير سيبويه لبنية الجملة هو أن العرب في سنن

(٥) ينظر في «قانون الغلبة في قواعد اللغة العربية: حكم لغوي يمليه واقع اجتماعي»، **مجلة جامعة الملك سعود**. العدد (–)، (ص–) المملكة العربية السعودية (قيد النشر).

كلامها تكره اجتماع عاملين يعملان في عنصر لغوي واحد. . . هذا من الوجهة النحوية، أما من الوجهة الدلالية وحسب رأي الجرجاني - فإن جملاً مثل :

(١) زيد قائم (حيث العمل للابتداء).

(٢) إنَّ زيداً قائم (حيث العمل للناسخ (إنَّ).

(٣) إنَّ زيداً لقائم (حيث العمل للناسخ إنَّ. لام الابتداء هنا تزحلق إلى الخبر لعدم جواز اجتماع عنصرين في موقع واحد).

أقول إن جملاً مثل التي ذكرناها لها تفسيرات دلالية مختلفة كما يقول الجرجاني، في كتابه القيِّم (دلائل الإعجاز)[(١)].

- ففي الجملة الأولى، حيث عامل الابتداء هو الذي يعمل في (زيد) و(قائم) فإن المعنى يدل على إخبار المستمع الذي ليس في ذهنه أية معلومة عن القيام ولا عن الذي قام به.

- وفي الجملة الثانية، حيث عامل الناسخ (إنَّ) هو الذي يعمل في (زيداً) و(قائم) فإن المعنى يدل على إزاحة الحيرة والشك من ذهن المستمع الذي يعرف أن أحدهم قد قام ولكنه لا يعرف إذا كان زيداً أو عمرواً أو خالداً، فيأتي المتكلم بهذه البنية الجملية التي تثبِّت المعلومة وتوضحها وتزيل عنها الحيرة والشك.

- أما في الجملة الثالثة، حيث العامل النحوي (إنَّ) الناسخة والعامل الدلالي (لام الابتداء) يعملان في (زيداً) و(قائم) فإن المعنى يدل على أن المستمع ينكر (أن زيداً قائم. . .)، فيأتي المتكلم بـ(لام الابتداء. . . المزحلقة إلى الخبر) ليؤكد قيام زيد. ولما كانت العرب تكره وجود عاملين في «موقع» واحد فإنهم زحلقوا لام الابتداء إلى موقع الخبر.

إذاً ليس الأمر متعلقاً بـ **قانون الغلبة الاجتماعي** ولكنه متعلق بالمباني النحوية التي تحدد المعاني الدلالية. فإذا كان ذلك كذلك فإن كل العوامل تتساوى في هذا المفهوم.

(١) الجرجاني، عبد القاهر (ت: ٤٧١ هـ) **دلائل الإعجاز**. (ص٢٠٦)، مكتبة القاهرة، مصر.

لأن القاعدة العربية تقول إنّ «**المعاني تختلف باختلاف المباني**» **كما يذكر أبو العباس المبرد**[٧]. **ولكنها لا تختلف باختلاف قوة العامل وضعفه.**

عندما اقترح النحاة العرب مفهومي «القوي» و«الضعيف» فإنهم لم يقصدوا بهما ما قد يتبادر إلى الذهن من غلبة للقوي على الضعيف وإنما عنوا بهما ما عناه تشومسكي بالروابط القوية والضعيفة في نظرية «العامل والربط الإحالي». فطبقاً لنظرية تشومسكي هناك عوامل ضعيفة (Weak Operators) لا تقوى على العمل إلاّ وفق سياقات نحوية معينة، وهناك عوامل قوية (Strong Operators) تعمل في كل الظروف النحوية[٨].

العامل بالمفهوم العربي يشبه إلى حد ما مفهوم «العلاقة الرابطة» عند تشومسكي... تلك العلاقة التي تربط العناصر اللغوية سواء أكان الربط في مستوى البنية السطحية أم في مستوى البنية العميقة (الظاهر والمقدر بعبارة سيبويه).

وطبقاً لوجهة نظر الباحثين العرب الذين يأخذون بقانون الغلبة الاجتماعي[٩] فإن تقديم المفعول به في جملة مثل: (عمراً ضرب زيد) إنما هو ناتج عن قوة عمل الفعل. ولكن طبقاً لما تقوله النظرية النحوية (سيبويه) والنظرية الدلالية (الجرجاني) فإن تقديم المفعول به ناتج عن سؤال السائل: من ضرب زيد؟ إن الجواب الوجوبي عن هذا السؤال هو (عمراً ضرب زيدٌ) وليس (خالداً أو سالماً أو... إلخ). والتقديم هنا جائز لأن المفعول به أخذ

(٧) المصدر نفسه (ص٢٠).

(٨) لمعرفة طبيعة هذه العوامل القوية والضعيفة في سياقاتها المختلفة يمكن الرجوع إلى:
Chomsky, N (1981): **Lectures on Government and Binding.**. Foris Publicationd. Holland.

(٩) ينظر في «قانون الغلبة في قواعد اللغة العربية: حكم لغوي يمليه واقع اجتماعي»، **مجلة جامعة الملك سعود**، العدد (-)، (ص-). المملكة العربية السعودية، (قيد النشر).

صفاته النحوية (النصب) والدلالية (كونه موضوعاً تلقى الضرب) من الفعل. أضف إلى ذلك أن هذا المفعول به - من الوجهة النحوية - ما يزال **معلقاً** بالعامل وإن كان قد تقدّم. (حسب عبارة سيبويه: مفعول به مقدم معلق بالفعل). وهذا بالضبط ما دفع الجرجاني في نظريته الدلالية - انسجاماً مع نظرية سيبويه النحوية - إلى أن يسمي هذا التقديم «تقديم على نية التأخير» (وبعبارة تشومسكي الأثر Trace) أي أن المفعول به لا ينفك يرتبط أو يتعلق بالفعل.

أما عندما نقول (عمرٌو ضربه زيدٌ) فإن عامل (عمرو) يصبح الابتداء الذي هو عامل معنوي... ولكن ليس لأن عامل الابتداء ضعيف بل لأن المعمول (عمرو) هنا يصبح خارجا عن دائرة الجملة الفعلية أو عن «التعليق»، فالمعمول (عمرو) ليس معلقاً بالفعل ولكنه معلق بالابتداء تاركاً ضميراً مطابقاً له في جملة الخبر أو الجملة الصغرى كما يدعوها ابن هشام (في المغني)[١٠]. من هنا فإن الجرجاني الدلالي - انسجاماً مع سيبويه النحوي - دعا مثل هذا التقديم: «تقديم لا على نية التأخير».

صحيح أن الدلالة واحدة ولكن الجملتين مختلفتان في بنيتهما (جملة كبرى/ جملة صغرى بعبارة ابن هشام).

مرة أخرى نقول القضية ليست قضية **قانون غلبة اجتماعي** بل قضية علاقة وتعليق وتقدير وبنية ووظيفة ودلالة. إنها بعبارة أدق قضية عامل يحل محل عامل آخر ويعمل عمله على الرغم من أن العامل الذي فقد عمله هو **قوي** والعامل الذي يعمل عمله هو **ضعيف**.

(١٠) ابن هشام (ت ٧٥١ هـ) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ١٩٦٩ ج٢ (ص٤٢٤). دار الفكر، دمشق.

- ٥ -

يسوق الباحثون العرب الذين يأخذون بقانون الغلبة الاجتماعي[١١] حججاً أخرى لتدل على ضعف العامل وعدم جواز تقدم معموله عليه. ومن هذه الحجج عدم جواز تقدّم المعمول (يكتب) على عامله (لن) أو (لم)... وعدم تقدم المجرور (الكرسيِّ) على العامل الجار (على) في جمل مثل:

(١) يكتبَ لن زيد الدرس.

(٢) يكتبْ لم زيد الدرس.

(٣) الكرسيِّ على جلس زيدٌ.

ولكن من ينعم النظر في النظرية النحوية التي وضعها سيبويه والنظرية الدلالية التي وضعها الجرجاني فإنه سيخرج بنتيجة مفادها أن عدم جواز التراكيب المذكورة أعلاه لا يأتي من ضعف العوامل (لن، لم، على) ولكن يأتي من حقيقة أن كل عامل من هذه العوامل له وظائف نحوية أو دلالية أو صرفية. وتتضح وظائف العوامل المذكورة بما يلي:

(١) لن
- وظيفة نحوية (النصب)
- وظيفة دلالية
  - (الزمن)
  - (النفي)

(٢) لم
- وظيفة نحوية (الجزم)
- وظيفة صرفية (القلب)
- وظيفة دلالية (النفي)

(٣) على ——— وظيفة نحوية (الجر = الخفض)

(١١) ينظر في «قانون الغلبة في قواعد اللغة العربية: حكم لغوي يمليه واقع اجتماعي» **مجلة جامعة الملك سعود**، العدد (-)، ص(-). المملكة العربية السعودية، (قيد النشر).

أضف إلى ذلك أن بعض هذه العوامل مثل (على) ومعمولاتها مثل (الكرسي) تُعدّ من المتلازمات التي اقترحها الجرجاني في كتابه (الجمل)[١٢]. وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نأخذ جزءاً من المقولة المتلازمة ونقدمه أو نؤخره عن جزئه الآخر، وإلا فإن التركيب سيكون غير صحيح نحوياً كما هي الحال في (الكرسيٌ جلس زيدٌ على)، يمكن - طبعاً - الاحتفاظ بهذه الرتبة الجميلة ولكن ضمن ظوابط محددة:

(١) الاسم المجرور (المعمول - الكرسي) يتحول إلى مبتدأ ولا يعد مرتبطاً بعامله (على) وإنما يرتبط بعامل معنوي آخر سماه الجرجاني (عامل الابتداء) الذي يعمل في الاسم المبتدأ (الكرسي) ويعطيه صفة الرفع.

(٢) إن الجار (على) لا بد أن يرتبط بضمير يعود على الاسم المبتدأ ويطابقه في التذكير والتأنيث والإفراد والتثنية والجمع. من هنا يمكننا أن نقول:

(١) - الكرسيُّ جلس زيد عليه.
(٢) - الكرسيان جلس الولدان عليهما.
(٣) - الكراسي جلس الأولاد عليها.
(٤) - الطاولة وضع الولد القلم عليها.

- ٦ -

يعزو أصحاب فرضية قانون الغلبة الاجتماعي[١٣] رتبة الكلمات في الجملة إلى العامل. فالعامل هو الذي يحدد رتبة الكلمة في الجملة حسب رأيهم. والحقيقة إن العامل يُعدّ سبباً واحداً من أسباب عديدة تسهم في تحديد رتبة الكلمة في الجملة. ذلك أن مفهوم الرتبة يعود أصلاً إلى ما أسماه الجرجاني في كتابيه (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) «**النظم**». إن عبد

(١٢) الزجاجي (ت ٣٤٠ هـ) **الجمل**. تحقيق علي توفيق الحمد (١٩٨٥) (ص١٣-٢٠ و٣٦و ٦٠-٦٣) مؤسسة الرسالة، دار الأمل بيروت/ أربد.

(١٣) ينظر في «قانون الغلبة في قواعد اللغة العربية: حكم لغوي يمليه واقع اجتماعي» **مجلة جامعة الملك سعود**، العدد (-)، ص(-(. المملكة العربية السعودية، (قيد النشر).

القاهر الجرجاني، بحسب معارفي، هو المفكر الدلالي (البلاغي) الوحيد في التراث اللغوي العربي الذي استطاع أن يجعل نظريته الدلالية - البلاغية تنسجم تماماً مع نظرية سيبويه النحوية . . . بل وكأنني به يضع مكوناً دلالياً لمكونات النظرية الصوتية التي وضعها علماء التجويد الأفذاذ، والنظرية النحوية التي وضعها الخليل وسيبويه تلك النظرية الشمولية الموحدة التي اتسمت قبل الجرجاني بـ «الشكلانية البنائية». ومن يستقرئ نظرية الجرجاني فسوف يستنتج بأن هناك معمولات كثيرة تستطيع أن تتقدم على عواملها ولكن ضمن ضوابط نحوية محددة تستند إلى مفهوم سيبويه في التعليق والتقدير والتمثيل . . . تلك الضوابط التي يسميها تشومسكي (Constraints on Rules of Binding and Representation).

إن تجميع أمثلة مشتتة وشرحها منعزلة عن نظامها الذي تعمل فيه لا يجوز مطلقاً في منطق العلم الموضوعي. إن أمثلة مشتتة من هذا النوع يمكن لأي باحث أن يشرحها ويفسرها على أي وجه يراه. أما في العلم الموضوعي الحديث فإن كل مثال ينبغي أن يُفسر ضمن منظومة نسقية علمية متماسكة.

أما فيما يتعلق بقول بعض النحاة العرب كابن الأنباري[١٤] من أن «المعمول تبع للعامل» فإن هذا القول لا يُفهم منه أن المسألة تتعلق «بالغلبة» بل تتعلق بالقواعد التي عبر عنها النحاة والبلاغيون العرب بـ «قواعد الأصل» و«قواعد الخروج عن الأصل». والسؤال الذي يطرح نفسه هو: إذا كان المعمول أحياناً يعمل عمل عامله فلماذا إذاً نرى أن هناك تابعاً ومتبوعاً (غالباً ومغلوباً)! . عندما يحلُّ الفرع محل الأصل ويعمل فيه يصبح هذا الفرع، من وجهة نظر علائقية رابطية، أصلاً. إن «مضروب» مثلاً هو المعمول بعامل الابتداء ولكنه عامل في الوقت نفسه لأنه يعمل في نائب الفاعل (أبوه) في جملة مثل:

(١٤) ابن الأنباري (ت ٥٧٧ هـ) **الإنصاف في مسائل الخلاف**. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، الجزء الأول (ص ٦٨).

ع١ [زيد ع٢ [مضروب أبوه]]

مبتدأ خبر نائب فاعل

ولكن إذا غيرنا رتبة الكلمات، فإن بنية التركيب ستتغير كما هي الحال في التركيب التالي :

ع١ زيد ع٢ [أبوه مضروب]]

مبتـــدأ خبــــر

مبتـــدأ خبـــــــر

نعود لنقول إن الأمر يتعلق بشبكة من العلاقات النحوية والدلالية ولا علاقة لقانون «الغلبة» في هذه الشبكة المعقدة.

يقدم الباحثون الذي يأخذون بقانون الغلبة الاجتماعي[١٥] حجة أخرى تتعلق بالعدد والمعدود، والتذكير والتأنيث، ويبرهنون على هذه الحجة بأن العرب غلّبوا التذكير على التأنيث. حيث إن التذكير هو الأصل والتأنيث هو الفرع سواء أكان ذلك في اللغة (رموزها) أم خارج اللغة (عاداتها وتقاليدها الاجتماعية). والواقع إن مصطلح «**الأصل**» و«**الفرع**» هما مصطلحان محددان عند النحاة العرب الأوائل. فهذان المصطلحان هما من صلب الدراسة العلمية للغة العربية وسر صناعتها. فقد وجدوا أن البحث في فروع اللغة (ظاهراً) يؤدي إلى معرفة أصولها (تقديراً). وهذا يشبه إلى حد ما توجّه النظرية اللسانية الحديثة لتشومسكي الذي يريد معرفة

(١٥) ينظر في «قانون الغلبة في قواعد اللغة العربي: حكم لغوي يمليه واقع اجتماعي» **مجلة جامعة الملك سعود**، العدد (-)، (ص-). المملكة العربية السعودية، (قيد النشر).

سر البنية العميقة في الدماغ البشري، والقائمة على ما يسميه بالـ Compe-tance (المقدرة) وذلك من خلال معرفة البنية السطحية للغة بأصواتها وتراكيبها ودلالاتها محققة بالفعل والتي تقوم على ما يسميه بالـ Perfor-mance (الأداء).

فالجاحظ مثلاً: ومن خلال نظريته البلاغية - الدلالية التي استنبطها من قواعد الخروج عن النحو (أي قواعد المجاز)، كان يريد أن يتوصل إلى معرفة «سر صناعة الكلام. . . ومعرفة تمام آلته»[١٦]

والواقع لم يستطع إلاّ عدد قليل من اللسانيين الغربيين أو العرب المحدثين أن يدرك تماماً مفهوم «الأصل» و«الفرع» عند العرب القدماء.

من هؤلاء الباحث اللساني الأمريكي مايكل بريم لا سيما في رسالة الدكتوراه التي ناقشها في معهد ماستشوستس للتكنولوجيا (M. I. T) والتي تدور حول **الصوتيات العربية**. إن «الأصل» و«الفرع» مفهومان تجريديان يقعان في إطار الجهاز المفاهيمي للنظرية النحوية والدلالية. وهكذا فإن التركيب العربي (زيد في الدار) يُعدّ **فرعاً** (ظاهراً) أما التركيب (زيد يستقر في الدار) فإنه يُعدّ **أصلاً** (مقدراً). ولكن بما أن الظرف (المكاني) أي الجار والمجرور، فيه من الدلالة ما يكفي للإيصال والتواصل فإن الفعل وفاعله المستتر (يستقر) يبقى في «الأصل» لتكون الجملة على تلك الصورة. والدليل على أن الفعل والفاعل يحدثان في «الأصل» هو «التعليق» بمفهوم سيبويه أو «الأثر» بمفهوم تشومسكي. من هنا فإن الجار والمجرور يتعلقان بمحذوف الخبر (يستقر أو يحدث أو يكون. . . إلخ).

وإذا كان النحاة العرب قد استقبحوا إنزال المؤنث منزلة المذكر فليس بسبب الغلبة للمذكر على المؤنث وإنما بسبب ما يسميه سيبويه (المراتب النحوية والقبولية في الكلام العربي) أو الـ Grammaticality والـ Accepta-

(١٦) لمعرفة سر صناعة الكلام من وجهة نظر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) انظر كتابه البيان والتبيين الجزء الأول والثاني والثالث تحقيق عبد السلام محمد هارون. مكتبة الجيل (١٩٩٠) بيروت.

bility بعبارة تشومسكي، وبسبب ما سماه البلاغيون العرب الأوائل «العدول». الذي هو قاعدة من قواعد الخروج عن النحو تلك القواعد التي «توسّع» اللغة.

وقد قسم سيبويه المراتب النحوية والقبولية في باب الإستقامة من الكلام والإحالة حسب التالي[١٧]

(١) المستقيم.
(٢) المستقيم الحسن.
(٣) المستقيم القبيح.
(٤) المستقيم المستكره.
(٥) المستقيم الكذب.
(٦) المستقيم المحال.
(٧) المحال الكذب.

صحيح أن ما يذكره الباحثون من أن العرب كانت تطلق على الشمس والقمر (القمران) فتغلّب المذكر على المؤنث، إلا أنه في الوقت نفسه كانت تطلق المؤنث على المذكر (طلحة... حمزة... إلخ) وكانت تطلق المذكر على المؤنث (فاطم، حزام، ريم... إلخ). ويمكن أن يمتد مفهوم الأصل والفرع ليشمل المعارف والنكرات. فقد رأى النحاة العرب أن النكرة هي الأصل والمعرفة هي الفرع (كما هو الأمر عند سيبويه وابن السراج).

وقد رتب سيبويه في **الكتاب**[١٨] وابن السراج في **الأصول**[١٩] النكرة على مراتب متعددة من الإبهام، والمعرفة على مراتب متعددة من الوضوح على اختلاف الرتبة بين سيبويه وابن السراج. مرة أخرى نقول إن

(١٧) سيبويه (ت ١٨٠ هـ) كتاب سيبويه. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون - المجلد الأول (ص٢٥). دار الكتب العلمية - بيروت (١٩٨٨) الطبعة الثالثة.

(١٨) المصدر نفسه (ص٥).

(١٩) ابن السراج (ت ٣١٦ هـ) الأصول في النحو. المجلد الأول، (ص ١٤٨ - ١٥٥) تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة - بيروت (١٩٨٥).

الأصل والفرع لا يمتّان بصلة إلى قانون الغلبة ولو كان الأمر كذلك لغلّبنا النكرة على المعرفة . إنهما مفهومان يتعلقان كما قلنا من قبل بجهاز مفاهيمي معقد ومتشابك في النظرية النحوية والدلالية العربية .

. - ٨ -

يستخدم الباحثون الذين يؤيدون قانون الغلبة الاجتماعي مصطلح «سلوك لغوي» (Language Behavior) ليبرهنوا على صحة قانون الغلبة(٢٠). وكما أن هناك سلوكاً اجتماعياً فإن هناك سلوكاً لغوياً يعكسه . لقد أثبتت الدراسات اللسانية الحديثة إخفاق فرضية «السلوك اللغوي» واقترحت بدلاً منها ما يسمى فرضية «الذهن اللغوي» (Language Men-talism) . إن الخطأ الذي وقع فيه الباحثون هو أنهم جمعوا بعض الأمثلة اللغوية التي تعكس واقعاً اجتماعياً معيناً ثم وضعوا على أساسها نظرية تعمّ اللغة العربية كلها .

إن البحث العلمي الموضوعي يتطلب دراسة شاملة لبنية اللغة العربية الذهنية منطلقين في ذلك من نظرية متماسكة، كافية وشافية تستطيع أن تصف وتفسر الأمثلة المبعثرة تفسيراً ذهنياً وظيفياً رابطة إياها ببنية اللغة، تلك البنية التي لها قواعد معينة ومحدودة لتولّد هذا الكم اللا متناهي من التراكيب اللغوية التي تتناسب مع قواعد اللغة وضوابطها وشبكاتها الصوتية والنحوية والدلالية . فواو الجماعة ليست سلوكاً لغوياً يعكس واقع الرجل العربي المسيطر على مناحي الحياة .

إن واو الجماعة - كما تُفهم من خلال بنية اللغة العربية ووظائفها - هي مورفيم تجريدي يشمل جميع أنواع الجمع في العربية ، وكل ذلك يقع في إطار ما أسماه النحاة والبلاغيون العرب «قواعد الخروج عن النحو» .

(٢٠) ينظر في «قانون الغلبة في قواعد اللغة العربية : حكم لغوي يمليهُ واقع اجتماعي» مجلة جامعة الملك سعود، العدد (-)، (ص -) . المملكة العربية السعودية، (قيد النشر) .

ولكن عندما نريد التخصيص في هذا المجال فإن العربية تقدم لنا فضاءات واسعة من قواعد النحو (يصطلح العرب القدامى على هذه القضية بباب التوسع ولا سيما عند الجاحظ). إن قاعدة العدول (وهي قاعدة من قواعد الخروج عن النحو وظاهرة من ظواهر التوسع) تمكّن العربية أن تعدل من الاثنين أو الاثنتين إلى الجمع، ومن المؤنث إلى المذكر، ومن الجمع إلى المفرد. . . إلخ.

إن التداخل الحاصل بين قواعد النحو وقواعد الخروج عن النحو يتيح للعربية إمكانية تعبيرية موسعة بحيث أنها تلغي غلبة قاعدة على أخرى. أضف إلى ذلك أن الاستثناءات (Constraints) التي تشذّ عن القواعد اللغوية كما يذهب إلى ذلك تشومسكي لهي أهم بكثير (أحياناً) من القواعد اللغوية نفسها لأنها تفسر تراكيب لغوية هائلة في اللغة.

— ٩ —

يرى بعض الباحثين أن أحكام اللغة قامت في أساسها على العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي. وهذا يعني أن اللغة وأية لغة في بنيتها وقواعدها هي رهن بالتطورات الاجتماعية السائدة. فاللغة العربية تغلّب قانون المذكر على المؤنث وذلك لأن حقوق المرأة العربية قديماً كانت مهدورة، بل معدمة في بعض الأحايين. إذا انطلقنا من فرضية الباحثين هذه فإن اللغة العربية عندئذ يجب أن تغيّر قانون الغلبة وتساوي بين قاعدة التذكير وقاعدة التأنيث، أو لنقل تجعل منهما قاعدة موحدة ذلك لأن المرأة العربية المعاصرة تتساوى مع الرجل في مناحٍ حياتية كثيرة. ولكن هذا الأمر لم يكن ليكون في اللغة. لأن القضية ليست متعلقة أيضاً بالتذكير والتأنيث وبجمع المذكر السالم وجمع المؤنث السالم.

إن المسألة هنا مسألة تمييزية في بنية اللغة من أجل أن تمكنها من تصنيف الكائنات التي حولها بغية الإيصال والتواصل. فلو لم تكن هذه السمة التمييزية على مستوى الأصوات والتراكيب والدلالات لاضطربت اللغة في نظامها ولم تعد قدرةً من قدرات الإنسان البيولوجية التي تميزه عن غيره من الكائنات الأخرى. إن أية لغة بدائية يمكن أن تصبح لغة حضارية ولكن ليس بسبب تغيّر العادات والتقاليد الاجتماعية من قديمة إلى حديثة، وإنما بسبب تقنياتها التوالدية. إن المجتمع الياباني مثلاً ما زال يتمسك بعاداته وتقاليده القديمة ولكن اللغة اليابانية تستطيع أن تعبر عن أحدث التقنيات والمسميات الجديدة في عالم الإنسان والكون والتكنولوجيا. التغيير والتطوير لا يشملان أبداً بنية اللغة ووظائفها وإنما يشمل فقط مفرداتها وبعض أصواتها ودلالاتها.

اللغة العربية بقيت هذه هي هي منذ العصر الجاهلي بمعلقاته وقصائده الرفيعة التركيب والدلالة . . . وحتى عصرنا الحالي بقصائده الكلاسيكية والحديثة. القواعد هي القواعد والضوابط هي الضوابط . . . وإذا كانت العربية قد استوعبت التكنولوجيا الحديثة وما تزال، فذلك ليس بسبب إضافة قواعد أخرى على القواعد المعروفة وليس بسبب تطوير تلك القواعد وضوابطها المختلفة، وإنما بسبب قدرة هذه القواعد والضوابط على التوليد والتحويل. إن سر عبقرية اللغة العربية يكمن في قواعدها النحوية وقواعد الخروج عن النحو (التوسع/ المجاز) تلك القواعد التي أعطت وما تزال تعطي اللغة العربية القدرة اللا متناهية على التوليد والتحويل في كل مكان وزمان ما دامت القواعد هي القواعد والضوابط هي الضوابط.

- ١٠ -

الخلاصة :

إن أية دراسة لبنية اللغة العربية بقواعدها وضوابطها ووظائفها لا بد أن تؤسس على معطيات معرفية حديثة ولا سيما اللسانيات (Linguistics) ذلك أنه لا يمكننا بأية حال من الأحوال أن نقدّر أو نقوّم النظرية العربية النحوية والدلالية ونحكم من ثمَّ على جهود العرب القدماء لاكتشافهم سر صناعة اللغة وتمام آلتها ما لم نتسلّح باللسانيات الحديثة ذات الأبعاد المعرفية المتنوعة؛ الرياضية والحاسوبية، والبيولوجية والأنثربولوجية والاجتماعية والنفسية والجمالية.

اللسانيات الحديثة هي التي تستطيع أن تكشف لنا عظمة الفكر العربي الإسلامي وتألقه وامتداده عبر التاريخ ليكون أساساً للفكر الإنساني الحديث. فإذا لم يكن ذلك كذلك فإننا سنظل في دائرة العدم التي لن تنتج إلا العدم.

* * *

فكرة الموت والحياة عند السياب

د. فاخر ميّا

كتب الشاعر الانكليزي جون كيتس (John KEATS) في إحدى قصائده: «إن الشعر والمجد والجمال أشياء عميقة جداً، ولكنّ الموت أعمق، الموت مكافأة الحياة الكبرى»(١).

على أساس هذه الأشعار يكون التنبؤ بالموت عاملاً ذاتياً للإبداع. والموت من الناحية الفلسفية مرحلة من مراحل العملية الحياتية «التي تُظهر حقيقة النشوء والتطور المتواصل لكل

(*) د. فاخر ميّا: باحث من سورية، دكتوراه في الأدب العربي، يهتم بالدراسات الأدبية والأدب المقارن.

الأحياء في أدوار العصور المستمرة بشكل ديالكتيكي حيث تؤثر وتفعل بصورة دائمة قوى الخلق والتهديم»(٢).

إن أشعار السياب مشبعة بالإحساس التراجيدي المتأصل، وبالكآبة المريرة للعاطفة البشرية، حيث تركزت في قلب الشاعر ذاته كل الخطايا والذنوب الكونية، وإن أحاسيس السياب التراجيدية تمر عبر إحداثيات الزمن والمكان، الى جانب ذلك أنها تحمل بذاتها طابع الشموليّة والعالميّة، كما أن معظم أشعاره عبارة عن سلسلة من الأشكال والنماذج، حيث عبرت دوماً عن صراع الشاعر مع المجتمع وعن صراع الزمن المحدّد مع الأبدية. وفي هذا السياق يشغل الشاعر موضوع الموت أكثر من أيّ موضوع آخر. إن قصيدة «المومس العمياء» واضحة للغاية، حيث تخيّل الشاعر من الأشكال الكثيرة الموت البطيء والتدريجي لإبداعه.

إن الموت عند السياب مادة لفكرة فلسفية تأملية ويتخيل نفسه مدركاً بطريقة عفوية أنه متعطش للموت. وهذه الرغبة تشكل بحدّ ذاتها عنصراً تمردياً موجوداً ضد الألوهية يفسره قوله:

منطرحاً أصيح، أنهش الحجارْ
أريد أن أموت يا إله

إن رغبة الموت تفوق رغبة الحياة أمام مشاكل الحياة التي لا يمكن حلها، وقد حكمت على الشاعر بالانتظار الطويل غير المثمر وهذا ما قاد السيّاب الى أن يدرس مشكلة الموت خاضعاً لتأثير الأزمة الروحية التي تمزقه والمرتبطة بأمراضه الجسدية الشديدة، لقد أحسّ السيّاب كيف أن الموت يرشح ويتسرب الى جسمه ويخرّبه ويتلفه بصورة مستمرة لذلك فهو لم ينس الموت أبداً:

أهكذا السنون تذهب
أهكذا الحياة تنضب
أحسّ أنني أذوب، أتعب

أموت كالشجر

وينمو هذا الذّوبان الداخلي والخفي الذي يتعاظم بسبب حدة الشعور بالموت إلى أن يصبح عملاً مستمراً نحو الخارج لينتج عنه تحطيم كبير للجسر المرميّ بين الولادة والموت، ويمثّل هذا الانصهار الداخلي عند استمرار أو أبدية التجسيد الحياتي الحالي لشخص السيّاب. . حيث حاول السياب مرات عديدة أن يستفهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة عمّا اذا كانت الحياة تستحق كل تلك القوة التي يصرفها الانسان حتى يستطيع الاستمرار بها، وعلى أية حال فإن سؤاله يستحق نظرة خاصة، فهو على الأقل يتضمن الرغبة في تسويغها وتخليصها بشكل أو آخر من التناقض. ففي قصيدة «النهر والموت» «يعبّر السيّاب عن أمله بالموت الى أن يكون فعلاً يرتبط بالأرض كالنهر. كأنه يحنّ الى توكيد الحقيقة التي لم يستطع أن يؤكدها في أيّامه بين الناس. فالموت من أجل الحقيقة أعمق يضيئها: يتلاقى الذاتي والموضوعي، يتوجد ماكان تصوراً ويتجسّد ما كان ممكناً، بل يصير الانسان كالنهر، كالماء حياً، يولد من ذاته. يدخل في تكوين العالم، في نسيجه الكوني. الحياة الميتة تنقلب الى موت حيّ لايعود هناك غير الماء غير الولادة المستمرة»(٣).

إن اتجاه السيّاب نحو الموت ينتهي الى التحوّل والانبعاث وهذا التضاد مشدودٌ ومستمر، وإن كلتا العمليتين: الحياة والموت تبدوان في النهاية مريرتين وسقيمتين، ويشرح أدونيس قائلاً: «. . . من الحقّ أن نلاحظ أن الحنين الى الموت عند السياب لاينبعث من الحبّ والغضب والفتوة وحسب وإنّما ينبعث كذلك وبخاصة في معظم قصائده الأخيرة، من الاستسلام وشيخوخة الروح. كان في بداياته يطلب الموت وهو في نهاياته ينتظره، يدعوه بشيء من اليأس خاضعاً للعادة الأبدية التي نسميها القبر»(٤).

إن ماأكده أدونيس عن سعي السيّاب الى الموت هو نتيجة لانكسار قديم أو لأزمة نفسيّة سابقة في روح الشاعر، يجافي المنطق، فنحن نفترض

أن رغبة السيّاب الى الموت قد ظهرت بشكل كبير نتيجة للبحوث الروحانية حيث الهدم والبناء، وإنّ الموت عند السيّاب: هو ظاهرة شاذّة لها مقدرة كبيرة في عملية تشكيل وتلوين الحياة. هنا يكون الموت: انتفاضة ضدّ الجور وعدم المساواة، وفي الوقت نفسه لايظهر مع عملية الموت ماينافضها، ونعني عملية البناء أو الخلق بالذات، لأن الموت هنا: هو وضع النضوج عند الانتقال من شكل حياتي واحد الى شكل آخر.. وعلى سبيل المثال نورد بعض المقاطع من قصيدة «النهر والموت»:

أودّلو عدوت في الظّلام
أشدّ قبضتيّ تحملان شوق عام
في كل إصبع، كأنّي أحمل النذور
إليك من قمح ومن زهور
أودّلو أطلُّ من أسرة التّلال
لألمح القمر

لم تكن فكرة حمل النذور والقرابين واضحة هنا في حمله للنّهر القمح والزهور فقط، بل في حياته الشخصية ذاتها ويريد السيّاب أن يقنع نفسه بنفسه وكأن موت البشر بحدّ ذاته تقديم قرابين ونذور محملة بالحياة من أجل تلك الحياة نفسها. أمّا الفكرة الثانية لدى الشاعر فقد تركزت على القرية والأماكن الريفية، حيث يبدو النهر بصورة أبديّة شاهداً صامتاً على تبدل الحياة. إنّ هذا النهر عبارة عن لغز حتى بالأسماك والزهور، وهو فوق ذلك مليء بالأسرار الكاملة.. حتى الحصى الموجود في قعر النّهر يذوب بنفسه ليصبح شيئاً هاماً... إنّ النّهر يحفر ويزخرف شيئاً ما غير مرئي. أنه يفحُّ كالأفاعي ويتحرك ليعبّر عن مقدرة الحياة الواسعة الفسيحة، المخفيّة والمتسترّة في مياهه، إنّه يلخّص المعاناة في ذاكرة الشاعر:

«أغابةٌ من الدموع أنت أم نهر»

كيف يمكن للنهر أن يصير غابة مملوءة بالدموع؟

واذا تصورنا بأنفسنا أن هذا النّهر هو كاتم أسرار الحياة والشّاهد على تطوّر الانسانية وعلى أحداثها التاريخية والتراجيدية فإنه يمكننا عندها أن نتصور أن النهر هو مركز دموع الأمهات اللواتي فقدن أطفالهن، وهو مصدر لكل المعاناة والمآسي، وقد لاحظ أدونيس بشكل عام [[أنّ الإنسان نهر يجري للأبد، كالنّهر ينزف أبداً، لكنّ دمعه خفيٌّ تحت خديّه وراء أهدابه كالماء يموت كل يوم]][٥] . إن هذه الدّموع شبيهة بماء النّهر الذي يجري منذ الأزل ويتجدّد دائماً، وإن هذا النّهر نفسه يصبح مرثياً وواضحاً أمام كل احتفالات ومراسم الحزن والحداد الذي يتحول فيه الشاعر الى خادم طقوس دينية، مؤهل بالوصول الى لبّ وحقيقة الأشياء واكتشاف كلّ أسرارها، والشّاعر هنا يستمتع ويتلّمس صوت الضحايا الذين ماتوا على مدى القرن العشرين، الذين كانت آمالهم مداسة بكل قساوة وبدون شفقة:

أحسّ بالدّماء والدّموع كالمطر

ونحن هنا نسأل سؤالاً: أيّ مطرٍ يمكن أن يهطل من الدموع والدماء؟

إنّ هذا الشّعار رمز للضحايا البشرية والمآسي التراجيدية التي تملأ عالمنا هذا.

ينصحهنَّ العالم الحزين:

أجراسٍ موتى في عروقي تُرعش الرنين،
فيدلهمُّ في دمي حنين
الى رصاصة يشقُّ تلجها الزؤام
أعماق صدري، كالجحيم يشعل العظام.
أودّ لو عدوتُ أعضد المكافحين
أشدّ قبضتيَّ ثم أصفع القدر
أود لو غرقت في دمي الى القرار،
لأحمل العبء مع البشر
وأبعث الحياة. إنّ موتي انتصار!

إن هذا الشوق الدافىء للموت هو امتداد القصيدة «المسيح بعد

الصلب» الذي يتحوّل الى الموت نفسه لإنقاذ الانسانية جمعاء. . إنّها القيامة الرمزية الحاصلة عن طريق التضحية بالذات، وهنا يبقى الانسان حياً بطريقة بيولوجية، ليس الموت هو الذي يعيق الحياة، بل الحياة ذاتها هي التي تزدري ضحايا الموت وهي التي تعارض طريق الحياة. وكما لاحظ «عيسى بلاطة» الذي حلّل قصيدة «المسيح بعد الصلب» والتي كتبت عام ١٩٥٤: «إن وجه المسيح الإلهي لم يدنّس بالآلام والعذاب، والمنقذ ينزل من على الصليب معطياً الحياة للطبيعة والبشر»[٦].

لقد أصبح موت السيّد المسيح انتصاراً للانسانية جمعاء ورمزاً للعدل والمساواة. وكم رغب «يهوذا» أن يصبح أبداً سرمدياً مثل المسيح، لكن لم تكن لديه الشجاعة والقوة الكافية لكي يموت مثل المسيح. إن الرابطة بين الحياة والموت عند الشاعر والمتجددة دوماً تحمل في طيّاتها خاصيّة ديالكتيكية. إن الموت الذي يتضاعف بعدم المساواة الاجتماعية لاينصبُّ من الخارج بصورة منفردة على كلّ شخص بل إنه يخرج من داخل هذا العالم، والمتناسب مع تطوّر موضوع دورية الحياة والموت في المخططات البيولوجية والفنيّة. كما اعتبر السيّاب أن قوانين الحياة الدورية خاصيّة وتاريخيّة، وقد افترض أن هذه الفكرة هي وقع لأحد قوانين الماركسيّة التي تشكلت بشكل وطيد ومبسط من قبل الشاعر نفسه، إذ إن التناقض في المجتمع الرأسمالي يؤدي الى انهيار هذا المجتمع وإنّ المهمة التاريخية للمجتمع الرأسمالي وليدة عذابات المجتمع الاشتراكي الجديد، وإن يدور المنظّم الديناميكي داخل الإدراك الاجتماعي السائد يطور لاحقاً فكرة الشاعر حيث تلعب البروليتاريا دوراً في تحضير وتنفيذ الثورة. وهناك موت آخر للسيّاب وهو الظلم الفكري الذي يطوّق المجتمع، حيث حكم الشاعر بنتيجته على غرابة هذا المجتمع ووحدته. ولابد من الإشارة الى أن خبرة السياب الحياتية كانت قريبة وشبيهة بنكبات «بودلير» التي حملت انعكاساً في قصيدة «الباتروس» أو «القادوس» وكأنّ فيها شبهاً بكآبة الشاعر التونسي «أبو القاسم الشّابي» الواردة في قصيدته «الكآبة المجهولة»[٧]

إن الموت والحياة هما القطبان اللذان يجذبان نحوهما الحبّ، وعندما يرغب السيّاب بالوصول إلى الحبّ الأبدي فإن هذا الحبّ يصبر عليه تحت ضربات الموت. ولهذا السبب فإن السيّاب قلّد الشاعر الإنكليزي «جون كيتس» الذي توجّه بشعره العاطفي نحو النجوم وعلى أثر أشعاره الموجّهةللشاعر الانكليزي استشهد السيّاب بأشعار «جون كيتس»:

وتمتد يمناك نحو الكتاب كمن ينشد السلوة الضائعة

فتبكي مع العبقري المريض وقد خاطب النجمة الساطعة

ويقصد هنا «جون كيتس» الذي يخاطب النجمة الساطعة:

تمنيت ياكوكب

ثباتاً- كهذا- أنام

على صدرها في الظلام

وأفنى كما تغرب

. لقد كان الشاعران الانكليزي والعراقي مشغولين بالبحث عن الأبديّة، وباتحادهما مع الطبيعة*، لقد كان الموت يجذب نظراتهما اليه. الموت قرب الحبيبة يعني الارتباط بالأبديّة والسّرمدية. والموت في مثل هذا القرب يتغلّب على الموت حيث إن هذا الأخير لايبدو في وضع يمكنه من حمل الشاعر الى عالمه، وعزله من عالم الحبيبة، ومن عالم الأحياء، وإن الهلاك في أحضان الكائن المحبوب هو فكرة صوفية**، وكم يتمنى السيّاب أن يكون هلاكه بطيئاً كغروب أو كأفول النجوم عند شروق الشمس.

إنّ اعتماد السيّاب الى حدّ ما على أشعار «جون كيتس» يفسر بهاجس الشّاعر العراقي بموته أو نهايته قبل الوقت المحدد. لقد عبّر السيّاب مراراً في

* هكذا كان (شيلي) الذي قال تلك الكلمات الشاعرية بصدد موت كيتس: «لقد اتحد مع الطبيعة» (He is made one with nature).

** هكذا كان أيضاً لودفيغ فورباخ الذي قال ماترجمته: «لاتخش الموت. فأنت ستظل الى الأبد في وطنك، في أرضك التي ستضمك وتحتضنك بالحبّ».

أشعاره عن رغبته بالموت مثل «جون كيتس» عندما كان في الخامسة والعشرين من عمره والذي سمّاه السيّاب «بالعبقري المريض».

ومن المستغرب للغاية بأنّ أحداً من النقاد الأدباء لم يعر انتباهه للمطامح الشاعرية للسيّاب، وفي الوقت نفسه نحو المرأة والموت المكوّن للبّ المقطع المقتبس.

لقد كان هذان الموضوعان ثاقبين نافذين على مدى إيداعه الفني كلّه ابتداء من سني الطفولة وحتى النهاية. ووسط الانتاج السابق، فقد ظهرا في قصيدتين «شباك وفيقة» والثانية «شناشيل ابنة الجلبي». لقد كرّس شاعر وفيقة ثلاث نتاجات شعرية متوالية ونورد هنا إحدى القصائد من مجموعة «المعبد الغريق» التي كتبت عام «١٩٦٣» حيث توجه الشاعر مباشرة الى وفيقة:

لوفيقة
في ظلام العالم السُّفلي حقل
فيه مما يزرع الموت حديقة
يلتقي في جوّها صبحٌ وليلٌ
وخيالٌ وحقيقة

يتضح لنا من خلال قراءتنا لهذه الأشعار نجد أن «وفيقة» في لحظة تأليف هذه القصيدة كانت قد ماتت، وأن الشاعر كان قد أحبّها كثيراً، ويتجسد في مخطط آخر شكل هذه المرأة دوماً بوالدة الشاعر الميتة، ويتوجه الشاعر الى بطلته مؤكداً مبدأ «إدجار آلن بو» بالضبط القائل: «... إنّ موت امرأة جميلة هو خير موضوع شعري، وإنّ الشعر يخاطب أطياف النّساء الجميلات في قبورهن»[٨].

وقد تتبع العلاقة المتبادلة بين الشاعر ووفيقة الأديب يوسف سامي اليوسف، حيث قال: «إن هذه العلاقة ليست سوى نموذج مختصر للتطوّر الروحاني والعقلاني للسيّاب..».

لقد كان طرفة بن العبد يتعامل في معلقته مع الموت من خارج الموت، أي ّهو يتعامل مع العيش الذي ينتهي بالموت، أما السيّاب فيرى الموت من داخل القبر، أي هو يتعامل مع الموت الذي يبدأ بالوفاة. لقد كان طرفة أشبه بفيلسوف، أما السيّاب فليس سوى روح مذعورة، فهذه المشاعر الطاغية الثقيلة العاتية لاتنمّ إلا عن فرط حساسية مفرطة إزاء العيش، فهو يحيا في سباق مع الموت، ويخاف على الحياة من الموت، أما السيّاب فيخاف من الموت في ذاته، أيّ هو يخشاه لأنه موت مما يعني أنّ حس الموت يضغط بثقل شديد على روحه(٩).

على أساس هذا التحليل الأدبي المقارن نتوصّل الى النتائج التالية:

١ - إن حياة السيّاب كانت مليئة بالأحزان التي تصبح سنة بعد سنة أثقل وأكثر صعوبة، لطالما أن حياة الشاعر نفسها لم تتحوّل الى تراجيديا حزينة وكئيبة.

٢ - لقد احتل الموت في حياته مكانة ظاهرة بين المواضيع الشعرية بنور خاص، وليعطي رمزاً خاصاً للحياة الإنسانية علاوة على هذا فإنّ نقد قصائد «المعبد الغريق»، وللبحث الذي تلاها بشكل أعمق يعطي تصوراً فلسفياً خاصاً عن العلاقة الفكرية والنظرية للطبقات الناجمة عن داخل حياة السيّاب. ومن بين الأدباء «عبد الكريم حسن» الذي استطاع أن يكتشف بأنّ موضوع الحياة في أشعار السيّاب يعطى ويبرز بأشكال متعددة، واذا تحدثنا عن صراع الشاعر ضدّ الموت فإنّ «حسن» يلاحظ أنّ الموت هو عدم الرحمة، وإنّ غيومه تدل على صفات أو ملامح غير إنسانية(١٠).

ولكن لو صحت هذه الكلمات كلياً لوقعنا في تناقض مع كل ماقيل عن الموت والحياة [الموت: هو الانتصار، وهو الانبعاث المستمر] وعندما يموت الانسان، وهو متمسك بالصرّاع الحياتي، فهو يمثل للعملية الديالكتيكية، وهذا ماحدث للسيّاب في صراعه مع نفسه ومع العالم المحيط به، وترى في إبداع الشاعر أن كلّ عناصر الحياة التي تعتمد على وحدة

التناقضات التي انطبعت في أشكال دراماتيكية لم تحقق انفعالاً وتأثراً أقل عند السيّاب، مما لو استعمل أسلوباً آخر يعتمد على التطابق الكامل بين الأنا والنحن، بين الواعي واللاوعي، بين الإدراك ودون الإدراك، بين الجزء والكل، بين الشكل والحقيقة أو الواقع، بين الولادة والموت التي تظهر بشكل متقن الصنع في قصيدة «أنشودة المطر» حيث توصل الشاعر الى تطابق الأسلوب مع الموضوع.

لقد عبّر السياب في هذه القصيدة عن علاقته مع الثورة الوطنية الطويلة في الجزائر مع الانتفاضات المضادة للاستعمار في المغرب، ونحو تعميق الأزمة المتعلقة بالمشكلة الفلسطينية ونحو التجمع الإمبريالي الثلاثي على مصر «العدوان الثلاثي» في بور سعيد.

لم يعبر السياب عن هذه الأحداث وكأنه طرف خارجي، بل كشريك رئيس في الحركة الفدائية القوميةوالوطنية، وأن هيامه المعتاد قد أوحى للقارىء بالثقة، على أن الشاعر جاهز دوماً للتضحية بحياته في سبيل انتصار أهدافه وآماله، كما نرى في أشعاره، الرابطة القوية التي لايمكن فصلها عن روح الشاعر ووطنه، وهذه العلاقة تفترض تضحيات غير مشروطة، عندما يكون الموت سبباً في إسقاط الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي والتعسف، ولعل الأبيات التالية مايؤكد إبداع السياب، وتنامي الحركة الثورية والفدائية، حيث تحمل فكرة الموت بين طياتها راية الانتصار:

إن متُّ ياوطني فقبرٌ   في مقابرك الكئيبة
أقصى مناي، وإن سلمت فإن كوخاً في الحقـول
هو ماأريـد من الحياة فدى صحـارك الرحيبـة
أرباض لندن والدروب ولاأصابتك المصيبة

إن مثل هذه العذوبة والانسيابية الصوفية في بناء الكون تدل على تراجيديا الشاعر. إن إحساسه الكوني والخبرة الحياتية لم تكن نتيجة لما حملته الحياة من الظروف، بل كانت ثمرة للبحث الروحي المتوتر الى حد ما

وللعزلة الذاتية والاستطلاع الشخصي. وذلك، عندما نفذ بالتفكير القوي المركز الى أعمق الأعماق لحقيقة الظواهر، وتوصل الى استنباط عقلي الى أنه بموته ستخلق وتتشكل حياة جديدة. وقد تكلم الأديب والشاعر أدونيس بنجاح عن طريق السياب الابداعي هذا حيث قال:

«بقي فيما يتمزق وحيداً، يغضب ويكافح من أجل الآخر. ولم تغلبه الوحدة حين لم يعد قادراً على الغضب والكفاح، وإنما استمر في تواصله يتجه اليهم، ويفصل حبه «دثاراً». واذا عجز فعلياً بدأ كفاحه الرمزي: فهو لن ينفصل عن الآخر، لن يفصله عن الموت نفسه سيكون ذخره الجديد في الكفاح وطريقه الآخر»(١١).

اذاً بمقاومته يحافظ على الآخر، فهو يسخط ويناضل من أجل أجيال المستقبل، لقد تحرك السيّاب من الخاص الى العام، وأكثر من هذا فالخاص عنده هو عنصر الكمال، عندما تتشكل وتبرز في أشعاره المواضيع العراقية الى مواضيع عربية عامة، والى عملية دبالكتبكيةمحدودة بالظروف الاجتماعية، لدى وجود الإدراك الاجتماعي التاريخي المحدد للتّطور، وعندما يمرُّ الشاعر على طول نهر «بويب» الذي في قريته الأم، يستطيع أن يلفت ويدعو القارىء الى الأشكال المرئية المنظورة لنهري «دجلة والفرات»، ويتخيل سلطته وقوته على شكل شعائر لاتنطفىء لنهر «النيل» ونهر «بردى»، ويستعمل الشاعر الدقة الفوتوغرافية لشكل هذا النهر أو ذاك، خاصة عندما يدخل النهر في أشعاره عن الثورة التونسية وعن المناضلين الجزائريين وعن مدينة «بور سعيد» المقاومة البطلة، أما النهر فهو العلاقة الحية بين «وهران» التي تثور وبين «وهران» التي لم تثر، وعندما تثور «وهران» فإن الشاعر يتجاوز الموت بحياة جديدة.

وفي قصيدته الشهيرة «في المغرب العربي» (١٩٥٦)، حيث تكلم فيها عن الانجازات العالية للحضارة العربية الاسلامية (هنا ينادي بموضوع الإله المائت، المنبعث الى الحياة، ماراً في أشعاره بالأساطير الفينيقية) ويستعمل

شكل النبي محمد صلى الله عليه وسلم كمثال للبطولة التي لم تحم مجده القديم، اذا كان مقرراً له أن يموت، في المرحلة الحالية من التطور الحضاري الكبير، فبموته يتنازل الله بنفسه عن العالم المتدهور والمنهار وإن العالم المخدوع برحمة الله يموت:

فنحن جميعنا أموات

أنا ومحمد والله

يرى الناس الألوهية الموجودة في البيت المرمي المهمل في مدينة «حيفا العربية»، إنهم يجدونه جائعاً محروماً يستجدي الإحسان والصدقات، غير أن الثورة الجزائرية تحيي روحه، تستنشق إله الحياة الجديدة لتحمله وتوصله الى الشعب الصنديد البطل، باعثاً فيه القوة والصمود وفي النهاية تخاف الأرض الميتة المليئة تماماً (بقبور الأحياء) من انبعاث الملايين، وقد لاحظ «إحسان عباس»: أن السيّاب أسرف في تصور الحركة المتدرجة بين الموت أو النوم في الكهف أو «القبر» وبين النقطة النهائية لطلع بناء فني محكم[١٢].

وهو بهذه الطريقة يرسم التركيبة الإنتاجية السائدة، وحسب رأي «عباس» فقد صممت هذه الخاصية المركبة بانغلاق وتقوقع وبميزاته وصفاته وظروف حياته.

إن الخط السائد الدقيق يظهر مثلاً في قصيدة «جميلة بوحيرد» (١٩٥٤) حيث يخجل الشاعر تماماً من سكان المشرق العربي الذين يرزحون تحت ظلم الاستعمار الجديد وفي الوقت نفسه عندما كان المغرب العربي يقدّم الضحايا بكل شجاعة وبسالة، فإن خجل الشاعر من هذا المشرق يفسّره بأن هذه البطولات تقوم بها المرأة الجزائرية (جميلة بوحيرد) مع العلم أنها عضو فعال مشارك ونشيط في حركة التحرر القومية، حيث كانت مستعدة للتضحية بحياتها في سبيل نصرتها وانتصارها.

وبمقارنته بجميلة بوحيرد مع المسيح، وجد السيّاب في بطولة هذه المرأة الجزائرية تضحية أكبر وأعظم، وفي الوقت نفسه ذكر السيّاب

بالأضحية التي حملها الوثنيون وعبدة الأصنام، والتي تمكنوا بواسطتها من أن يترحموا الإله وأن يتمكنوا من إنزال المطر بعد طول انتظار، ثم يأتي الحديث عن اختفاء عالم الكهنة الوثنيين الذين يحتل مكانتهم الثائر المناضل الذي يحمل التضحية بدمه كما حملتها جميلة بوحيرد.

إن جميلة بوحيرد عند السيّاب تشبه المسيح وعشتار:

عشتار أم الخصب والحب والإحسان تلك الربة الوالهة

لم تعط ماأعطيت لم ترو بالأمطار ما رويت قلب الفقير

ويتوصل «إحسان عباس» إلى نتيجة: إنّ هذا الشعر مفرط ومليء بعلم البيان والبلاغة»(١٣).

وإن هذه الحالة الراهنة حسب رأينا لاتضرُّ بالانتاج، طالما أن القصيدة بحدّ ذاتها نافذة مليئة بالحماس للصراع التحرري القومي، ومن المعتقد أن «إحسان عباس» قد أهمل في الحسبان أن الشعر السياسي العربي قد ولد في وقت مبكر من القرون الوسطى نتيجة للمناقشات الدينية والقبلية والعشائرية، حيث تابع السيّاب فقط هذه التقاليد، وبسبب عظمة القرون الوسطى للعرب، راح السيّاب يعرّض سلبية المشرقيين العرب للاستهزاء، وكان هجاؤه لهم يحمل صفة هجومية، اذ إنّ في طبيعة السخرية ذاتها، في جوهرها الداخلي يكمن حس الروح الشعبية، والكفاح من أجل اجتثاث الأمراض الاجتماعية والقضاء عليها، ويعتقد «عباس»: «أن هذه الخصائص مليئة وفائضة بالبلاغة وبالألم الموجع»(١٤)، ومن الطبيعي والموضوعي هنا أن ننظر الى إبداع السيّاب في نص الواقع السياسي لعصره. أنه مناضل يحمل لواء النضال التحرري القومي. وهو في الوقت نفسه جاهزٌ للموت في سبيله، وفي سبيل معتقدات، وأن يصبح بطلاً - شعاراً رائداً- وسط الذين يحملون العقائد، هكذا كان المسيح شعاراً لكلّ المعذبين من أجل الإيمان، واذا كان موت السيّاب في قصيدة «النهر والموت» يرمز الى انتصار الحياة، فإن قصيدة «المسيح بعد الصلب» ترمز الى اقتراب زمن الانبعاث

والتجدد والعودة الى الحياة. بل أكثر من هذا، يمكن اعتبار الموت في هذه القصيدة شهادة طريق نحو الأبدية والسرمدية. لهذا أدخلت عليها فكرة الولادة الجديدة. وقد وجد «عباس» في ملاحظاته النقدية مايلي:

«.. إن السياب ضلّ ضلالاً بعيداً حين استعارمفهومات غريبة لايفقه مداها وماترمز اليه..»[١٥] بمعنى لقد ضاع السياب بعمق، آخذاً المفاهيم القريبة اليه، وفي الوقت نفسه لايعطي لنفسه حساباً لقياسها، خاصة عندما تأثر بالشاعرة الانكليزية (أديث ستويل)، وبالفعل لقد وقع الشاعر العراقي تحت تأثير سحر وفتنة الشاعرة الانكليزية (أديث ستويل) مستعيراً الكثير من أسلوبها وبيانها، مع العلم أنه لم يعترف بمثل هذا التأثير عليه بل إن تعابيره وأسلوبه كما قال كانا من شخصيته.

إن مصدر التأثير الظاهري الآخر على أشعار السياب هو الابداع الخلاق، وفي قصيدته «جميلة بوحيرد» تمتزج مع طباع ومزاجية السياب الثورية بواعث «جبران خليل جبران» الرومانطيقية في صراع الألوهية:

تعلين حتى محفل الآلهة
كالربّة الوالهة
كالنسمة التائهة

أو قوله:

ولترفعي «أوراس» حتى السماء
حتى تروى من مسيل الدماء
أعراق كل الناس، كلّ الصخور
حتى نمس الله
حتى نثور!

وحسب رأي السياب فإن الانتفاضة تحت لواء الثورة يعني التقرب من الإله.. ومن هنا يأتي اتهام السياب من قبل «إحسان عباس» بادعاءاته بتأليه الإنسان (مباشرة مثلما فعل دوستويفسكي) الذي سمح بكل شيء. إن النار

التي تذيب روح السياب قد تجسدت في أشعاره وهي حمى سيزيفية وشعلة بروميثيوث والآمال الدافئة بانبعاث الحياة من تموز والمسيح. إن آلام «جميلة بو حيرد» وعدمية المحو من هيروشيما قد جسّدها السياب في شكل المسيح، حيث تظهر البطولة والتراجيدية في الموت والقيامة بشكل معذب.

إن استعمال الأساطير البابلية والفينيقية وعلم الخرافات اليونانية متساوٍ مع استعمال التاريخ العربي. . وإن هذا الاستعمال هو دعوة لقصور التراجيديا الانسانية، وإن هذه التراجيديا الممثلة أو المقدمة الينا كمعاناةمحمولة تأتينا من أعماق القرون متمثلة بأساطير الأولّين والأنبياء. وفي الوقت نفسه يطلّ علينا حاملاً عذاب الانسان الحديث.

لقد نظر السياب الى روحه على أنها وعاء واحد تركز فيه وتمثّل بلده، والعالم العربي والانسانية جمعاء، كما يظهر في مثال قصيدة «الأسلحة والأطفال» و«تعتيم» و«بور سعيد».

وفي أشعار المرحلة أو الدورة الأسطورية أيضاً يبقى الشاعر مراقباً محايداً للأحداث الحالية الجارية في العالم العربي، الذي يترك في روحه أثراً شبيهاً بأحلامه السابقة، واذا كان من الضروري للشاعر، أن يقنع القارىء من موت العرب الروّحي. فقد عبّر عن هذه الفكرة أكثر من أي شيء آخر بموت «تموز» الظاهر والواضح كما في قصيدة «مدينة بلامطر».

ويتخيل الشاعر في معظم أشعاره التموزية التصادم الدرامي للعرب الصابرين في العصر الحديث بالنسبة له.

إنها الأحداث نفسها التي يعيشها الشاعر جنباً الى جنب مع جماعته الوطنيين والمناضلين، والى جانب تأثير (الأساطير) على إبداع السياب، يتضح تأثير ت. س. إيليوت، وخاصة في قصيدته «الأرض الخراب». لقد اعتقد السياب أن المدينة الأوروبية الحديثة لم تهج هجاءً أعنف ولاأعمق من الهجاء الذي وجّهه ت. س. إيليوت اليها في قصيدته «الأرض الخراب».

والى جانب فكرة «الحياة والموت» غالباً مايمثل في أشعار السياب

صورة «النور والظلام» حيث إنّ النور أخذ سحابة الشعاع التي تبدو متصادمة ومتضاربة مع شكل الظلام، وإن العلاقة بين الظلمة والنور هي علاقة متغيرة للناظر بشكل دائم، وهي مشروطة بالحياة، وتبحث في تغيّر الصفة العامة والتغيّر في قانون الحركة في حالة النشوء وتطور الكون.

واذا كان النور هو الإضاءة، والإضاءة هي منبع الهيام، فهذا يعني أن الظلام عند الشاعر هو هاجس وشعور بالضوء.

قبس من نور قلبي مشرقٌ في ناظريك
فهما مهد الهوى إنّ الهوى غافٍ لديك

إن الضوء هو مصدر الحب، واذا كان النور هو مصدر الحب، فإن هذا الحب لم يرَ النور.. لأن النور هنا هو الانبعاث الجديد والولادة الجديدة. وقد كتم ظهوره وخفف، ومن العتمة المكتومة يولد النور. وهذا مايذكرنا بمبدأ النار عند «هيراقليط» بـ (الاشتعال والانطفاء).

فإذا كان مصدر النّار هو النور فإن الانبعاث يحدث من الرماد المتبقي في النار، وهذا ما ينتظره الشاعر. وقد اخترق أو نفذ السياب بدون شك الى الأشكال المبنية في أسطورة «طير العنقاء» وهو طير أسطوري حاملاً في ذاته فكرة مزدوجة: الأولى إنسانية والثانية كونيّة فضائية، حيث يحلم الشاعر بالحياة الأبدية وبرمز المعرفة التي يساعدها في ايجاد النار غير المنطفئة، وهذه هي التي يذكرنا بها «بروميثيوث طليقاً» حينا استعمل بروميثيوث منذ زمن اليونانيين القدامى المعرفة كسلاح ضد الشرور، وقاد الانسانية الى الغد المشرق الأفضل الذي يمكن تحقيقه بإيجاد الحكمة أو الوصول اليها.

إن مفهوم الليل عند السياب مرتبط بالعتمة، إنه يحمل القلق الى نفوس البشر، وهنا العتمة هي الحياة المحتمة والمقدرة على الناس، وإن مصائر وأقدار البشرية هي غير متعلقة بالارادة الانسانية، والعتمة بالذات لاتسمح لهم برؤية حياتهم ولاتعطيهم حرية الاختيار. واذا انتقلنا من فكرة الى أخرى، نرى أن السياب قد وجد أبطالاً من مختلف العصور ومختلف

الدول، أبطالاً تاريخيين وأسطوريين، وأن السياب لم يعط الحماسة لنضالهم ومقاومتهم، بل القوة الإبداعية الخلاقة العظيمة الواجبة لتواصل الحياة، وحتى تسود الحرية والعدالة.

الهوامش

(١) انظر يو. ن كوتشوبي. الشاعر بدر شاكر السياب. مجلة النهار. كييف. ١٩٨٣. العدد٢.

(٢) انظر ب. ف. تشوكوف. تقاليد الشعر العربي الجديد. موسكو. ١٩٨٦. ص٨٦.

(٣) قصائد. دار الآداب. بيروت. ١٩٦٧. وهي قصائد اختارها وقدم لها أدونيس. ص ١٤-١٣.

(٤) المصدر السابق. ص١٥

(٥) المصدر السابق. ص٢٥.

(٦) عيسى بلاطة. بدر شاكر السياب. حياته وشعره. دار النهار. بيروت. ١٩٧١. ص٩٩.

(٧) رجاء النقاش. أبو القاسم الشابي. شاعر الحب والثورة. دار القلم. بيروت. ١٩٧١. ص١٨.

(٨) يوسف سامي اليوسف. الشعر العربي المعاصر. اتحاد الكتاب العرب. دمشق. ١٩٨٠. ص٨٨.

(٩) المصدر السابق.

(١٠) عبد الكريم حسن. الموضوعية البنيوية. دراسة في شعر السياب. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت ١٩٨٢. ص١٤٥.

(١١) قصائد. دار الآداب. بيروت. ١٩٦٧. وهي قصائد اختارها وقدم لها أدونيس. ص٩-١٠.

(١٢) احسان عباس. بدر شاكر السياب. دراسة في حياته وشعره. دار الثقافة. بيروت. ١٩٦٩. ص٣١٩.

(١٣) المصدر السابق.

(١٤) المصدر السابق.

(١٥) المصدر السابق.

إشكالية ما وراء النص

محمود حامد

... عندما يصبح الشعر رؤيا جماهيرية، ويغدو الشاعر صوت أمّة، ويتشكل أفق من وميض خفيٍّ بين إحساس الملايين والنص الشعري بدلالاته ورموزه وحيويته فمعنى ذلك أن الشاعر ونصَّهُ الإبداعي استطاعا أن يصلا لمقام قصي في الفكر الإنساني، ويثبتا أنهما بما ينبث منهما من همس خفي شجي، وعطاء خلاق، يشكلان على امتداد الزمن الحيِّز الهام في بنية الفكر والوجدان

(*) محمود حامد: أديب وشاعر من فلسطين، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر، من دواوينه: «موت على ضفاف المطر»، «افتتاحية الدم الفلسطيني».

بما يتناسب وقيمة الفعل الإبداعي وأثره الحاسم في عمق الشعب، وذاكرة الأجيال.

إن أي نص شعري لايشعل شرارة الدهشة فنيا، ولايحرك مشاعرنا بقوة، ولايكون فينا مبعثاً للتساؤل وتحريك كوامن الذاكرة فإنه نص من تراكم يملأ ساحة الشعر، ولاتُبقي له الأيام على أثر.. نريد نصاً فاعلاً عميق الدلالات والرؤيا الشعرية، مفجراً فينا كل كوامن الشجن. يرقى بالحس الإنساني فوق المدارك والإحساس العام.. نصاً يحمل توهجاً خارقاً لنعلم أن مبدع هذا النص انحاز بنا إلى عالمه بقوة وجمالية لاترقى إليه إلا النصوص الشعرية الجادة التي ينفرد الزمن باحتوائها وحفظها وتدوينها في ذاكرة الدهر!!!

(١) بطاقة:

سلامٌ ونور الله أنّى توجّهت ضمَّكْ
سلامٌ وسوسنةٌ ونجوم تُهدهد دربكْ
سلامٌ فما كان أبهى رؤاك وأرحب صدركْ
أتذكرُ إذْ نحن جدٌّ قريبين والعُمْرُ يضحكْ
زماناً حبيباً صفيّاً الينابيع مثلي ومثلكْ
زماناً إذا عاد أعطيه قلبي. أتُعطيه قلبكْ؟

إنه الشعر.. يحملنا إلى مطلعه وفضاءاته المفتوحة، ويغوص بنا مهوِّماً مداراته الرَّحبة.. ها نحن عند نص يشكل ذروة الإبداع، وقيمة فاعلة في حركة الشعر المعاصرة.. انسياب كجدول رقراق، وموسيقى آسرة كأنها ترنيمة من ترانيم الفجر إذ تسبح فيه الطيور لخالقها ومبدعها، وشفافية في المفردة حتى لتكاد مع أخواتها في مفردات منسقة ورائعة باقة من البوح الجوريِّ في الرُّوح كما هو تماما نص ترنيمي يحاول عند بوحه الإيقاعي أن يطلق شرارة توهجه فينا فيرقى بنا خارج المكان والزمان بشفافية لاحدود لها..

من هنا فإن النص الشعري يشكل حالة خاصة من حالات ما وراء الشعور، بحيث يتم تشكيل النص ضمن شروط ورؤية تدخل في إطار العمق والوعي الأبعد لما هو منظور، والمحسوس العام للأشياء.. وأقصد به ذاك البعد الخفي، الذي ترسم فيه القصيدة، أو النص الشعري آفاقهما المطلقة من خلال همسي يتفاوت في بوحه الشجي بين شاعر وشاعر، وبين نص ونص، ويتلاقى عند حدود الإبداع وما يتركه الأثر الشعري فينا من خلال لغة احتراقية(٢) بالشعر لايهدف إلى نقل الوقائع كما هو، وإنما يهدف إلى تخييله أي إلى نقل صورة متحركة عن الواقع توحي به، وبما يتجاوزه في آن: (٣): منازل:

لنا الخيلُ أعرافها والصَّهيلُ
إذا ما ادلهم بنا ليلُنا
وكنا ننام على الرَّمل أوجعنا رملُنا
وكنا على الرَّمل نرسمُ بيتاً
ودرباً وحيداً
وفي الظلِّ
نرسمُ ظلاً لأحلامنا
وكنَّا نمرُّ
وكانت شماليةً إذ تمرُّ
فتمحوا أصابعنا
لنفيق على منزلٍ في الهواء لنا.

... بين يدينا حتىَّ الآن نصان إبداعيان.. استطاع كل منهما أن يخترق أعماقنا حتىَّ الصميم، وأن يشكل فينا مناخاً من التخيلات والتصور لكل مايريد أن يقوله ويبوح به.. وتساؤلات عن تلك الومضة الخاطفة الحارة والحادة في آن واحد كيف رسمت بعذوبة وعضوية وبساطة، بل كيف

رسمت في أذهاننا علامات الدَّهشة لإيقاعين متقاربين إبداعاً وشفافية وأبعاداً عميقة الرؤيا والظلال والجاذبية . . ومع كل هذا فالنصان يحملان تضادين جوهريين . . فالغائص في النص الأول يقف على نص إيحائي لعلاقة الوجد المطلق بين روحين تلاصقا في الحياة حتىَّ كادا يشكلان كينونة واحدة من الألفة والعشق الصوفي والتداخل الشعوري المقارب لصاحبه حدَّ التوحد والذوبان . . والغائص في النص الثاني ينتقل فوراً إلى بيئة مشاكسة حادة لافحة بالهجير عكس بيئة ومناخ النص الأول تماماً . . هي بيئة الصحراء اللافحة الكاوية التي تجعل من الرمل متكأ للأسى والحرارة واللفح الحارق ومع كل هذا وذاك فثمة متكأ آخر للأسى والحرارة اصطنعه فارس الصحراء لنفسه ذاك هو سرج الخيول، أعرافها وصهيلها تلك التي رسمت طاقةً لابن الصحراء فائقة الصمود والبقاء قهر بها حرها وقرَّها وطوَّعها بعناده وبأسه وكبريائه العنيد لصالح وجوده وبقائه وانتحالاته التي ما حاد عنه في أشد حالات اليأس، وأشد حالات التمدُّن، فإذا بالصحراء تغدو على همها ولفح هجيرها . . وسراب مداها الأبدي القاحل تغدو هذا الوميض المجهول الغامض المحبب، تغدو تساؤلاً في مداها مدهشاً : ماذا تكون؟ وماذا تحمل في طياتها، وهل هي غيب الزمان وفلك البُعد اللانائي في خيمة الشعر وبيت الشعر؟؟ إذ تصطفيهما علاقة ابدية متمازجة واحدة ذات خصوصية وتفرد لامثيل لهما في أبجدية الكون، وخاصية التاريخ، وجغرافية الفكر والوعي الإنساني عبر الدَّهر، وتعاقب الأجيال . . . تلك هي الصحراء الفعل والشعر والحدث القائم بمناخاته وتقلباته على امتداد الزمان، ومع هذا فهو وطن التمنيات والإنتماء الأبدي والهاجس الخافق بحرارة في ضمير ووجدان أبنائه الأوفياء . . بل شعراؤه المبدعون يتساءلون بكل ما في العظم واللحم والنبض هل في وطن العشق والقلب متسع للبوح والشد والإقامة كما فعل الشاعر عبد الله الصيخان في قصيدته «هواجس في طقس الوطن :

إن جئت ياوطني هل فيك متسعٌ

كي نســتريح ويهمي فوقنا مطرُ

وهل لصدرك أن يحنو فيمنحني

وسادة حلماً في قيظهِ شجرُ(٣)

يقول الدكتور سعد بن عبد الرحمن البازعي في التوبادر المجلد الأول العدد الأول محرم ١٤٠٨هـ الموافق سبتمبر ٨٧م فيما يتعلق بخصوصية هذه القصيدة وهاجسها الإنتمائي في ص١٧ من التوباد: المطر والقيظ والشجر مكونات بيئية تدخل جو القصيدة لتمنح الوعي المتنامي على الكلمات طقساً خاصاً لايمكن بحال فصله عن طقس الوطن هنا هو طقس الصحراء، طقس الجزيرة العربية حيث القيظ حقيقة بيئية مرتسمة على التضاريس، وحيث المطر والشجر احتمالات قد تتحقق، وقد لاتتحقق. فالمطر والشجر مرتبطان بـ«أن» الشرطية، وبـ«هل» الإستفهامية أن ينسى أن القيظ سيأتي أيضاً. فحتى على مستوى الحلم تفرض الصحراء نفسها كقيظ معطى ولابد منه، بينما يتحرك الشجر والمطر على مستوى الإحتمال الجميل».

آه ياهجير الظهيرة الكاوي كيف أبدع فوق احتراقك المبدعون، وحولوك إلى ملاحم يتغنى الدهر بها اصطفاء لمبدعها، واعترافا بخصوصية إبداعاتهم المتميزة والمتفردة في تاريخ الشعر عن سواها:

وطن..

تعبت رملة في «النُّفود» فقلت لك

القلب متكأ والغرام

فلك...

فاستديري بهِ

ثم حطي على جبهتي...

أنا واقف لمجيئك...

أعرفُ
بعد الغبار تغني السَّماءُ لنا
أغنية. . .
تصبُّ لنا الماء في عطش الكأس
وقتئذ. . .
مطر أشعلك (٣آ)

. . هو نهر المفردة العربية إذ يحرك بأصابعه ويدغدغ جوانبه الشاعر فينهض الشاعر بعداً وعمقاً يصنع نصاً تتمثله الذاكرة على الدوام. يتابع الدكتور البارعي قوله ذا البعد الرائع: في نص وشاعر يمثلان أقصى حالات الجمالية على أرضية وجغرافية الشعر: من هذا المنطلق يمكننا أن نصعد «والحالة هنا فعلاً تمثل صعوداً تجاه ملكوت الشعر» بحيث لاتحل مفردة أخرى مكانها ولاتحمل مفردة أخرى مكانها ولاتحمل مدلولها فإذا بالصعود يشكل لدى الناقد حالة إبداعية أخرى تقف عند حدود المبدع والنص بموازاة ومقاربة لامثيل لهما. . فثمة علاقة وثيقة بين الإبداع والنقد، إذ لايمكن أن نجد أدباً دون نقد كما لايمكن أن نجد نقداً دون إبداع، بل نستطيع القول بكل ثقة إن في أعماق كل مبدع يكمن ناقد، وإن لم يمارس النقد على أدب غيره، إذ من المؤكد أنه يمارس النقد على أدبه تصحيحاً وتشذيباً وصقلاً، دون أن يعي في كثير من الأحيان، أنه يمارس فعالية نقدية(٤) وما أجمل أن يلتقي المبدع والناقد على خط مواز من الإبداع ليصبحا في رؤية التاريخ كلاً مكملاً لبعضه في بنى الفكر الجمالي الخالد. . . وها نحن نتابع تلك الرؤية الإبداعية لدى الدكتور البارعي إذ تشكل وجهاً لعملة ذات وجهين إبداعيين كل منهما يعكس وهج الآخر فيه، يقول الدكتور البارعي متابعاً كلامه على النص الصيخان: من هذا المنطلق يمكننا أن نصعد في استقراء وعي الشعر أو وعي القصيدة لندرك مايمكن أن يصنعه المطر المحتمل، فبالعطر يتري عطر

الغضا، وينخلق في القيظ شجرٌ وظل. وبمجيء الخصوبة والظل سيوجد الأمن في الوطن(٥).

هو النص الذي يستفزنا ويتحرش بنا.. لنقف رغماً عنّا عنده، ونسرح في رؤاه، ونستقي من ينابيعه الثرة ما يروي ظمأناً، ويروي غليلنا.. ولكن هل كان هناك نص أصلاً لولم يبدعه المبدع الحقيقي... من هنا فإن إشكالية الشعر هي في الشاعر وملكاته وخصوصيته وإبداعه وليست في النص.. فالنص هو مرآة الشاعر تعكس عمق أوسطية مالديه حقيقة. من هنا فإن الكلمة الأصلية تأسرنا، تأخذ شغاف قلوبنا إلى محطاتها الدافئة، تتدرك فينا بصماتها إلى مالا نهاية... وما أندر تلك النصوص التي تصعد بنا إلى فضائها الكثرة أولئك الذين ساهموا في ترديِ ساحة الشعر وانكساره امام هذه الفوضى الهائلة الحاصلة في أجمل أنواع الإبداع ومناخه الحزين.. لذا ما أن نقع على نص جميل حتى نسرج له صهوة الروح، ونتشبث به كما الضفاف التي تتشبث بنخيلها:

ياليلةً...
حين النخيل يذوبُ
من شوق إلينا...
والبنفسجُ يصخبُ
وأنا وأنتِ...
على جواد الريح نمضي وقتنا
ونغيب عن هذي الدنُى
وإلى علانا نهربُ
وعلى جفون الرَّمل
نكتب ما اشتهيناهُ ونمضي
ثم يبقى بعدنا ما نكتب!!!(٦)

شيء ما يجعلنا نخوض في هذا النص ونستشف منه بعدين دلاليين جميلين : البعد الأول ويدل يقيناً على أصالة الشعر وانتمائه لموطنه الأصلي في دلالات : النخيل، الريح وجوادها، الرمل. . . مدلولات بيئية تنتمي لصحراء العرب ومداها المطلق في جواد الريح الذي يحملنا إلى عوالم لاحدود لها ولانهايات. والبعد الثاني ويرمز لوطن آخر يكتب فيه الشاعر نصاً ذا مناخين متوازيين حساً وشعوراً وقيمةً إبداعية. . متشابكين رؤىً وعمقاً ومتباعدين جغرافيةً ومناخاً، وطقوساً. . حيث مدلولات البنفسج والعبق والياسمين هنا وفي مقطوعات أخرى للشاعر تعكس بأن شاعر نا يكتب من بلد آخر، وفضاءات أخرى، ومدلولات أقرب منها بيئياً لترف المدن وصخبها من همس الصحراء وأنين رملها المشتعل ظمأ على حافة الهجير، ومع هذا فالشاعر أبدع في الحالتين لأن مضمونه الداخلي وإمكانياته الإبداعية مؤهلان لكي يبدعا في شتى الظروف والأمكنة والأزمنة. . . والمبدع لحظة الإبداع لا يتقيد بزمان ولامكان لأن فضاءاته أرحب من حدود المطلق :

أتبقى با المدن الظامئات
مذاق غبار وليل سهر؟
وأسئلة مثل شوك الصّحارى
بأقدامنا المتربة؟
حروف كدمدمة الريح
حين تمزق أشرعة مُتعبة؟؟؟

*

إنه صوت مهرة يصهل في الريح فيدمي. . . ويشف حتى يغدو هم نخلة يترك في الضفاف صداه. . صوت أنثى لايقل شفافيةً وعذوبة عن صوت هزار أو كنار؛ صوت خزامى أو عرار :

قيل: كفي عن الأسئلة
كل الإجابات في الموج أغنية راحلة
والريح تلهو بما تكتبين
ربما في الأساطير. . .
قبل انهيار الزمن
كان لاسمك وقع الصَهيل الصَّليل
وشيء يخالس ألامهم كالذهول
يعللهم بالوصول إلى زمن لم يكن
وليس لمن يعبرون الصَّحارى وطن
فلماذا العناء؟؟؟
أليس التساؤل في الصَّمت عين الغباء؟؟؟(٧)

إنه التفاوت في البوح الشجي كما ذكرنا بداية بين شاعر وشاعر، بين نص ونص، بين صوت وصوت بقدر ما تتفاوت الأصوات قرباً وبعداً من ذاكرة المتلقي، وفق ما يحمله الأداء من أساسيات الأداء: الكلمة واللحن والصوت. . إذاً فالكلمة تمثل المدخل الفاعل، والإطار الحيوي لكل عمل إبداعي يحضر انطباعه الحار في الآخرين، ويبقى التشكيل الأهم في ثلاثية المحور الإبداعي وفضاءاته. . . ولعل الغنائية العذبة قد لازمت الشعر العربي فصارت ظله وفحواه. . هذا الشعر بلا هذه الغنائية يفتقد عنصراً حاسماً فيه، ومدلولاً لازمه طيلة حقب الشعر، وركناً أصيلاً فيه وحيوياً، إن الغنائية في الشعر العربي، وتلك الموسيقى المنسابة فيه كهمس الجداول، وثرثرة الأنهار، وهمس المجهول الغامض فيه هي الخصوصية التي تفرد الشعرالعربي بها عن شعر الأمم الأخرى عبر حقب التاريخ الإبداعي القديم والمعاصر:

تحتاج يا نهراً يمرُّ

أمام باب الرُّوح لامرأةٍ
نعم. . تحتاج لامرأةٍ. . .
تغطي قلبك المنخور،
تملأ وجهك الحيران بالرَّيحان
تتركُ في دفاتر بوحها ذكرى. . .
تقيك البردُ والحرمان،
تمنحك الأمان(٨)

لايمكن أن تفر منك دغدغة القصيدة لداخلك. . . ولا أن تغادر دغدغة أصابع امرأة لأصابعك وهي تتشابك معاً في رحلة دفء لامثيل لها. . تماماً كدغدغة أصابع الأنهار للحصى والعشب فيها. . فإذا بها تمور بالحركة والحيوية والحياة. . . هكذا هو الشعر!!!

من هنا كان التركيز على شاعرية الشعر والنص الشعري تركيزاً متلازماً لاانفصام فيه ولا انفصال ولامغادرة. . . فإذا امتلك المبدع زمام القصيدة بمحتواه الثقافي وملكاته وفكرة امتلك زمام الشعر كما يمتلك الفارس زمام الجواد. . والصورة المؤسفة لساحة الشعر المعاصرة: ما أكثر الشعراء فيها، وما أقل الشعر. . الشعر الذي لم يأت من فراغ، ولاهو داخل في إطار الكلام العام، بل هو كلام خصوص الخصوص إذ يرتقي في مدارجه الى مقام المناجاة والتبتل، ويتشكل في وجدان الشاعر تماماً كما تتشكل فضاءات النهارات الحبلى بالشموس عند بوابة السحر. . ليصوغها الفجر على شفق المدارات المتعاقبة شموساً مشرقة لاتغيب. . كذلك قصائد الشعراء:

تلك القصائد التي تندرج في مسالك الروح أرقاً غنائياً مذيباً محبباً وشفافاً كحبيبات النَّدى التي ترك غناءها العذب في السُّفوح على شفاه الورد والأقحوان تمتمات ثرثرات محببة لاتغادر وجداناً أو ذاكرة: وها نحن إذ يحلم الكبار كيف يحلمون:

بفرحة المسافرين لحظة الوصول بالخلاص.
بفرحة العروس بالعريس في القرى.
نلملم الأشواق في المنام،
ونستعيرُ من جوانح الضُّحى قصاصةً،
لكي نُطيل في جديلة الكرى.
فنحن مانزال ياصغار بلدتي،
نعبيء السلالَ في المنام،
نسابق الرياح في المنام.. !!
أفراسُنا قصب،
وترسنا، ورمحنا، لاتضحكوا، قصب(٩)....!!!

على عفويتها وبساطتها وعذوبتها فإنها أجمل الشعر وأعذبه.. إنها تصوير متفجر حركة وحيوية لتلك الأحلام التي تعبث بأطفال كبار يحلمون وهم على بوابة الخريف بطفولات محفورة فيهم بكل ما في الطفولة من عذوبة وبراءة وحلاوة.. حتى تلك الخيول الرائعة من القصب، والسلال المليئة بالأحلام العذبة... وكأنها نداء مثقل بالآه: ليتها تعود!!!

ثمة نصوص تستوقفك لاتغادرك أبداً، ولاتغادرها إلا إلى نصوص مماثلة... هذه النصوص وتلك تشكل تعويضاً مهماً وحيوياً لما تشهده الساحة الشعرية الراهنة من فوضى وركام يشكلان أخطر ما شهدته تلك السَّاحة في تاريخها المتعاقب من أزمات وانكسارات وإحباطات غاشمة كلياًعن فعل الإبداع. وعلى امتداد الوطن العربي يظل هناك شعراء لهم حضورهم ولهم خصوصيتهم ولهم إبداعهم والذي من خلاله سيؤرخ غداً للمرحلة الراهنة التي نعيش أجواءها ومناخاتها وتفاعلاتها المتشابكة.. وبالرغم من جو الإحباط والأسى في ساحة الشعر، وانكسار فعل القصيدة تحت وطأة غالبية ما يطرح الآن فثمة نصوص كما ذكرنا تستدرجك لبوحها الشجي، وتحسّ أنها

تلامس أعماقك من داخلها القصي، وتحثك على استعادة تلاوتها مرة بعد مرة، وفي كل مرة تشعر أن ثمة أشياء جديدة في تلك النصوص تكشف القراءات المتعددة لها فإذا بها عوالم متداخلة في بعضها، وأبعاد متشابكة لاتفك رموزها الإحالات الغوص الأعمق فيها. . .

فعم ياصديقي مساءً
وسافر إلى مرأةٍ من صبا الزّيزفون
مكلّلة بالنوارس،
تسحبُ أهداب ثوبِ الزّفاف
على كوكب الأرض
معصمها ساعةٌ للبنفسج
تدعوك للرقص
تهمسُ في أذنيك
بأن أقبلت في مكانٍ بعيد إليك
وعصفورها الذهبيُّ اشتياق إلى راحتيك(١٠)

تحسُّ وأنت تتلو هذا المدى الأبعد من كل جهات الزمان والمكان أنّ فيوضا خفية تشدُّك إلى فضائها القصيِّ فإذا أنت مفردٌ في حالةٍ من رغائب شتى تحثك على صعود سلّم الغيب مشتهى لتقصي ما غاب عن مدارك الحسّ واستعصى لسبرغوره، والنّفاذ إلى ماهيته، وكنهه. . وكأن كل مفردة إذ تقع في دائرتها وتلتحم برديفاتها في مكانها الأليق بها تشكل نفحة من خفي صوفي له من الندامى القليل الذي يعيه، ويكشف سره:

أنا الصّحو والمحو غبٌّ السّقم
أضاف إذا متّ أن يقتلوك،
وأخشى عليك من الشعرِ. . .
هذا الكلام المسافر

ما بين قلب وفم
نديمك ما نام ياسيدي
لاتنم(١١).

حتى إذا ما استأنست الرُّوح في غيابها المتوحد.. مع عصي الكلام، وكشفت خفيَّة الموصود على جوهر شفيف غامض عذوبةً ومنالاً أحست كم هو رائع خوضها التَّعب إذ تحط خطوة على حافة المشتهى والغاية:

أحثو التراب على مواقع خطوها
في أحلك الظلمات،
تنبت خطوة أخرى،
فأحثو جاهداً.. لاتمحي
تتوالد الآثار، لاأدري سوى إلا
أنا في بابها، أخطو وأقفل عائداً
أحثو.. أودُّ بأنه لو
لايبين(١٢).

وتظل الروح تودُّ على شهوة الكشف أن تظل صعوداً في ملكوت الشعر إلى لامنهاه. وأن تظل الفيوض تمطر مايرجع للشعر وعذوبته؛ وللنبضة رعشها الخارق، وهذا الذي كان ألا يشكل في صبوة الذاكرة للشعر فضاء من غناء الروح وتمتماتها العذبة تلك التي تثبت أن نبضة الحرف باقية تسري فينا مسرى الذرى إذ تتلقفه الوردة على الظمأ فترتوي، والشعر باق كأنه بنفسجة البوح في ثرثرات الأرجوان:

بنفسجة تخرج الآن من دمها
كي تبوح لنا بالذي كان
في سرها من بُكاء
بنفسجة فاجأت وقتنا

ذكرت في فحولتنا
اشقاء(١٣)

وهكذا يدخلنا الشعر في مداره الغامض الشفيف، ويقتحم بنا عوالم المدى المطلق، ويحاول أن يخترق فينا تلك الأبعاد التي لايستثيرها إلا ما هو أقوى منها تجلياً ورويً وإشعاعاً ينفذ حتى العمق الأبعد في مجهول تلك الذات التي تلح بالسؤال والاستكشاف والوصول لكل محتمل، وإجلاء كل ما هو خفي في النص الإبداعي من خلال منظورها الذي يبين لنا أن الهوية في المنظور الإبداعي -ليس في انتاج الشبيه- وإنما في انتاج المختلف، وليست الواحد المتماثل، بل الكثير المتنوع، فالهوية إبداع دائم مستمر من فضاء التساؤل والبحث. . إن الهوية، إبداعياً، هي أن تحيا وتفكر وتعبر كأنك أنت نفسك وغيرك، في آن، بحيث تبدو لي، لحظة ما، كأنك الكل لاأحد، هكذا يبدو الإنسان في الإبداع مشروعاً لايكتمل(١٤). ويظل يغوص طيَّ رؤاه وطيَّ مكنوناته المختزنة في أبعد مجال الذاكرة عمَّا يمكن أن يشكل في كل موقع شعري مناخاً، أو كوكباً يدور في فلك القصيدة يحدد لها مداراً في أفقه اللامتناهي، ويصعد بها في فلك الفضاء، ماشاء لها صعوداً وارتقاءً لتصبح في مجرات أخرى كينونة لها خصوصيتها الذاتية، ولها انتماؤها المطلق في فضاء الشعر الكلي والذي يمثل في حقيقته ثنائيتين متشابكتين تربطهما علاقة الذات العامة، وعلامة الإبداع الخاصة تلك التي يندرج في إطارها كافة المبدعين. والشخص الذات والشبيه المبدع علاقة متوحدة في الإنساني والحيوي الفاعل ولامسافة بين هذا وذاك لان كليهما من منبع واحد: «لايكون الآخر أجنبياً عن الذات وإنما يصبح بعداً من أبعادها، أو يصبح صورتها الثانية، وطبيعي أن الآخر هنا ليس الإنتماء القومي، ليس «الوطن» أو «التراث» أو «الهوية» الجماعية أو «الإيديولوجية» وإنما هو الإنسان المفرد كالذات، أي هو الوعي الإنساني الشخصي الذي

يواجه الكون ويحاول أن يكتبه، الأنا هنا الآخر، كلاهما مفتوح على قرينه متجه إليه في لقاء دائم، لكي يزداد وجوده امتلاءً، ولكي تكون إبداعيته أكثر شمولاً وإنسانية(١٥).

ولابد أن نشير هنا إلى الجانب المبدع في الشاعر الذي يشكل الآخر هو الذي تتحرك فيه وتتشكل مناجات الإبداع يرفدها الفعل الحدث الذي يشكل بدوره الشرارة المحرضة التي تشير هذا الآخر ليكتب بعد أن يصل المحرض المتفجر للذروة:

ثلاث عشرون ورده
تضيء زجاج النّدى
تغني لأحمدَ: ضاء المدى
فاتجه ياولدُ
صوب أحلى بلد(١٦)

فكأنما الندى هنا رمز لفضاء الشهيد تشكل بل شكله دم ضاء المدى، وحتى لحظة الشهادة تكون تجسيداً لتلاحم الوطن والدم في أبدية لاانفصام لها.. حتى إذا استثار الجرح عمقاً كل هواجس الشاعر الخفيَّة استكمل حلقات القصيدة وفق ذاك التصاعد النازف في الهواجس الحية الفاعلة:

ثلاث وعشرون ورده
وما عاد للصبر مأوى
عرائش هذا الوطن
شمعوها بصمغ السُّكوت
ثلاث وعشرون ورده
وألف سلامٍ على
كل زيتونة لاتموت

وكما كان الزيتون رمز السَّلام الذي نحن نبغيه ونصنعه وعشنا معه عبر التاريخ، فهو رمز الإنتماء . . إنه هويتنا التي تظل تربطنا بدم وتراب الوطن حتى الأبد:

ثلاث وعشرون ورده
وترفع قاماتها للصَّلاة البيوت
ثلاث وعشرون ورده
وهذا الحجرْ
أشرف اليومْ من بندقيَّه
يعشش ُفي صدرها العنكبوت(١٧)

إنه سفر ُالكلمة . . إذ يبدأ أرقاً عذباً في الكتابة ينتهي عند أول خطوة تصعد بنا سلم باتجاه الشعر . . و . . لاأجمل من الشعر.

هوامش:

١- عبد القادر الحصني: ماء الياقوت (شعر) منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب ٩٤م. (ص٨٩).

٢- د. ماجدة حمود: / علاقة النقد بالإبداع الأدبي/ وزارة الثقافة - دمشق ٩٧م (ص٥٠).

٣- محمد جبر الحربي: ديوان خديجة عن دار الأمير (شعر) بيروت ٩٧م (ص١١٠).

٣آ - التوباد الجمعية السعودية للثقافة والفنون - المجلد الأول - العدد الأول سبتمبر ٩٧م (ص١٧).

٤- د. ماجدة حمود: علاقة النقد بالإبداع الأدبي (المقدمة - ص٥).

٥- التوباد (ص١٧).

٦- خالد بن محمد الخنين شاعر الملحق الثقافي السعودي بدمشق، ديوان اول: الرياض العشق الأول (ص٩٠-٩١). من قصيدة: لا لن أراك حبيبتي.

٧- د. ثريا العريض: عبور القفار فرادى (الجزيرة العدد ٩١٤٢-٩ اكتوبر ٩٧م (ص٥).

٨- منير محمد خلف: سقوط آخر الأنهار مطر، طبع بعون من اتحاد الكتاب العرب ٩٧م (ص٧).

٩- فايز خضور: الظل وحارس المقبرة (شعر) مطابع ابن زيدون، دمشق شباط ٦٦م (ص١٢).

١٠- عبد القادر الحصيني: ماء الياقوت (ص٣٨-٣٩).
١١- المصدر السابق نفسه (ص٣٩).
١٢- سعد الحميدين: وتنتحر النقوش أحياناً، الأسبوع الأدبي العدد رقم ٤٤٦، ص٨ كانون ثاني ٩٥م.
١٣- جمال عبد الجبار علوش: اعترافات عنترة (شعر) اتحاد الكتاب العرب ١٩٩٤م (ص٧٩).
١٤- د. ماجدة حمود: علاقة النقد بالإبداع الأدبي (ص٥٢).
١٥- المصدر السابق نفسه (ص٥٢).
١٦- صالح هواري: أغاني أيوب الكنعاني (شعر) اتحاد الكتاب العرب ١٩٩٤ (ص٣٦).
١٧- المصدر السابق نفسه (ص٣٧).

* * *

آفـــاق المعـــرفـــة

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

العقلية العلمية

مشكلة الغذاء والسكان

إذا كـان العلم تنظيماً لطريقـة تفكيرنـا أو لأسلوب ممارستنـا العـقليـة، فـإنـه -في الآن ذاتـه- تنظيـم للعـالـم الخارجي. أي أننا، في العلم، لانقتصر على تنظيمٌ حياتنا الداخلية فحسب، بل ننظّم العالم المحيط بنا أيضاً. ذلك أن هذا العالم مليء بالحوادث المتشابكة والمتداخلة،

(*) عبد الرحمن الحلبي: باحث من سورية، مدير ندوة «كاتب وموقف».

وعلينا في العلم أن نستخلص من هذا التشابك وهذا التعقيد مجموعة الوقائع التي تهمّنا في حياتنا العملية. وهذه الوقائع لاتأتي إلينا جاهزة، ولاتحتل جزءاً منفصلاً من العالم أُلصقت عليه بطاقة اسمها «الكيمياء» أو «الفيزياء»، بل إن مهمتنا في العلم هي أن نقوم بهذا التنظيم الذي يمكّننا من أن ننتقي، من ذلك الكل المعقد، ما يهمّنا في ميداننا الخاص.

على أن «التنظيم» سمة لا تبدو مقتصرة على العلم وحده؛ فكل نوع من أنواع التفكير الواعي، الذي يهدف إلى تقديم تفسير للعلم -حسب رأي الدكتور فؤاد زكريا[1]- يتصف بنوع من التنظيم. فالمرء ليس بحاجة إلى أ. قام أو جداول إحصائية لكي يقرر أن العالم يعاني، منذ الآن، من أزمة مستحكمة في الغذاء، ذلك أن أغلبيةً من السكان في العالم لا تحصل من الغذاء على الحد الأدنى اللازم لكي يحيا الإنسان حياة سليمة، وفيه أقلية متخمة يعاني كثير من أفرادها من العلل والأمراض الناتجة عن الإفراط في المآكل. وإذا كان النقص في كمية الطعام التي تحصل عليها الأغلبية الفقيرة خطراً، فإن النقص في نوعيته أخطر. فالغذاء اللازم لبناء الجسم لا يتوافر إلاّ بنسب ضئيلة لدى شعوب كاملة، وهو يهدّد الأجيال الجديدة في مناطق شاسعة من الأرض بنموّ جسميّ وعقليّ غير مكتمل.

ومن المؤكد أن هناك ارتباطاً وثيقاً -كما يرى د. زكريا- بين مشكلتي الغذاء والسكان. فالازدياد «الرهيب» في عدد السكان يؤدي إلى تضاعف الطلب على الغذاء، على حين أن موارد العالم منه محدودة. وبطبيعة الحال فإن أحداً لا يردّد، اليوم، آراء (مالتوس) الذي دقّ ناقوس الخطر في القرن الماضي، مؤكداً أن العالم مهدد بمجاعة لأن السكان يتضاعفون بسرعة تفوق بكثير سرعة زيادة الموارد الغذائية. حيث في الوقت الذي ردّد فيه (مالتوس) هذا الكلام، كان سكان العالم مازالوا قليلين؛ وكانت هناك موارد هائلة لم تُستغَل بعد في العالم، ولم يكن هناك بالفعل ما يبرر تشاؤمه المفرط.

لكن نذر الخطر أصبحت أوضح في عصرنا الحاضر، الذي تضاعف

فيه العدد البشري أكثر من مرة بالنسبة إلى القرن التاسع عشر . والأخطر من ذلك أن الفترة التي يتضاعف فيها هذا العدد تقلّ باستمرار . ويتوقع العلماء أن تحمل هذه الأرض بعد عشرين عاماً من القرن الجديد ضعف عدد من يعيشون عليها اليوم . إذن هل ستكفي موارد الأرض من الغذاء لإعاشة هذه الأعداد المهولة؟ .

ولعلّ مما يزيد من قوة الارتباط بين مشكلة الغذاء ومشكلة السكان ، أنّ البلاد التي تعاني من نقص واضح في التغذية ، هي تلك التي يزداد عدد سكانها بمعدّلات سريعة ، على حين أن البلاد التي تتمتّع بمستوى جيد من الغذاء هي عادة -وحسب رأي د. زكريا دائماً- بلاد تقل نسبة الزيادة في سكانها ، وربما استقرّ عدد سكانها عند مستوى معيّن منذ مدة طويلة . فالازدحام السكاني ، وارتفاع نسبة المواليد ، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بسوء التغذية .

ولكن هل يعني ذلك أن البشرية ستقف عاجزة عن إيجاد حلّ ، وستنتظر ، المجاعة المحتومة دون أن تحرك ساكناً؟ وهل المخرج الوحيد في هذه الأزمة المرتقبة التي ظهرت بوادرها بوضوح منذ الآن ، هو أن تتوقف الزيادة في سكان العالم ، وخاصة في البلدان الفقيرة؟ .

لاشك أن هذا الحل لايتناول -كما يراه د. زكريا- إلاّ جانباً واحداً من جوانب الموضوع ، وهو يفترض أن عدداً كبيراً من الأوضاع الجائرة في العالم لن يطرأ عليها أي تغيير ، ولايمكن المساس به ، ومن ثم يلجأ تغيير وضع واحد فقط ، هو عدد السكان .

ومن سمات هذا الحل أنه يلقي اللوم كلّه على البلاد التي تعاني من أزمة الطعام؛ فهو يبرّئ جميع «المذنبين» ، ويرمي بكل ثقل الإدانة على «الضحيّة» . إن معناه ، ببساطة ، هو أن هذه البلاد مسؤولة عن المجاعة التي تعاني منها ، لأن فيها من السكان عدداً زائداً ، وأنّها هي أيضاً المسؤولة عن الحل ، وذلك بأن تخفّض عدد هؤلاء السكان إلى الحد الذي تصبح فيه مواردها كافية لإطعامهم .

على أن هذا الحل يغفل عدداً هائلاً من العناصر الأخرى التي تنتمي إلى صميم هذا الموضوع، والتي يرجع الكثير منها إلى عوامل خارجية تماماً عن إرادة البلاد الفقيرة. فهو يتجاهل -مثلاً- أن هنا، بالفعل، بلاداً غنية كالولايات المتحدة، تدفع للمزارعين إعانات طائلة من ميزانيتها السنوية كيلا يزرعوا حقولهم، لأن زراعة هذه الحقول وانتاج كميّات وفيرة من المحاصيل يؤدي إلى انخفاض السعر العالمي لهذا المحصول، ولذلك ينبغي أن يظلّ انتاجه في حدود معيّنة لايتعدّاها، بغض النظر عن وجود أناس جائعين في مناطق أخرى من العالم. وهو يغفل أنّ زيادة السكان ترتبط بعوامل من بينها الأمية والتخلّف الاقتصادي والاجتماعي، وأنّ هذه العوامل ترجع أساساً إلى خضوع كثير من البلاد الفقيرة لدول استعمارية كانت حريصة على استمرار تخلّفها حتى تضمن استسلامها لها، وأن ذيول هذه السياسة ظلّت باقية حتى بعد تخلص هذه الدول من قبضة الاستعمار المباشر.

ولكن قد يكون الأهم من ذلك، من وجهة نظر د. زكريا، هو أن هذا الحل الذي يحصر المشكلة في حدود العلاقة بين الموارد الغذائية وعدد السكان، يتجاهل الإمكانات الهائلة للعلم في إيجاد حلول أفضل لهذه المشكلة المعقّدة. فلدى العلم، في هذا المجال، قدرات لم يُستَغَل معظمها بعد، كالبحث في وسائل استزراع المناطق الصحراوية الشاسعة، واسقاط المطر الصناعي، واستخلاص المواد ذات القيمة الغذائية العالية من طحالب البحار والمحيطات، وهي مورد لاينفد، وتحويل مخلّفات بعض الصناعات إلى مواد غذائية، فضلاً عن أن الأرض الصالحة للزراعة في العالم أوسع بكثير من الأرض المزروعة بالفعل. كما أن إمكانات مضاعفة غلة الأراضي الزراعية بأساليب علمية حديثة قائمة على الدوام.

إذن العلم لم يقل كلمته النهائية في هذه المشكلة، ولم يعلن يأسه من حل مشكلة الغذاء بأساليبه الخاصّة حتى ينبري الآخرون في حلها عن طريق الإقلال من عدد السكان. كل ما في الأمر أن العلم يقف، في أغلب

الأحيان، مكتوف الأيدي -كما يرى الباحث- لأنّ طاقاته وموارده موجهة نحو تحقيق أهداف أخرى، بعيدة كل البعد عن هذا الهدف الإنساني. ففي ظل مناخ عالمي يسوده العداء المتبادل بين الدول، وتكتسب فيه كل دولة نفوذها عن طريق القوة الغاشمة، لايمكن أن تتهيأ الظروف التي تجعل المجتمعات تخصص طاقاتها العلمية من أجل البحث عن موارد غذائية جديدة للملايين الجائعة. بل إن الغذاء نفسه يتحوّل إلى سلاح في مثل هذا المناخ الذي يسود العلاقات الدولية في أيامنا هذه، وقد يكون، أحياناً، معادلاً في تأثيره لأشد الأسلحة فتكاً. فمن المرغوب فيه بالنسبة إلى بعض الدول القوية، أن يظل هذا التفاوت بين الجوع والشبع، وبين الندرة والوفرة في الغذاء قائماً، لأنه يتيح للدول التي تملك من الغذاء ما يفيض عن حاجتها أن تضغط بسلاح التجويع على الدول التي لاتملك من الغذاء إلا القليل، حتى تضمن خضوعها وتأمن من تمرّدها. وفي مثل هذا المناخ لايكون هناك، أصلاً، استعداد لحشد الطاقات العلمية في حملة مركزة تستهدف القضاء على الجوع، من نوع تلك الحملة التي أدّت في سنوات قلائل إلى صعود انسان إلى سطح القمر.

غير أن هذا لايعني أن سياسة ترك التزايد السكاني يتضاعف دون ضوابط هي سياسة مرغوب فيها، ليس بسبب الغذاء مطلقاً، بل بسبب المستوى العام لحياة الإنسان. لاسيّما أن الإنجاب أصبح في ظل العلم الحديث أمراً يمكن التحكم فيه دون عناء.

ويعتقد الباحث أن إنجاب الأطفال سيصبح، يوماً ما، داخلاً في نطاق الأفعال التي ينبغي أن تخضع للتقييد والتنظيم الذي يستهدف، في نهاية الأمر، صالح البشرية كلها، وصالح الأجيال الجديدة بوجه خاص. وسيأتي اليوم الذي ينظر فيه المجتمع البشري إلى مسألة إنجاب كائن جديد على أنها مسؤولية يجب أن تمارس بحساب. لأنها تلقي عبئاً على مجتمع كامل،

ولأن هذا المجتمع سيصبح بالفعل مسؤولاً عن هذا الكائن الجديد، لا في طعامه وكسائه ومسكنه فحسب، بل في تثقيفه ورعايته، ومن ثم فلابد أن تكون للمجتمع كلمة تقال في هذا الموضوع.

دراسة

الليالي العربيَّة وعصر الاتّصالات

كلّما تعقدت أوجه الحياة وسبلها، وتنوّعت وسائل الاتصال المسموعة والمرئية، وجدنا حكايات «ألف ليلة وليلة» تسعى إلى إثبات حضورها في خضم هذا العصر، إذ لطالما اختار العديد من الروائيين السير على نهجها، فعملوا على توليد الحكاية من أختها، في محاولة منهم لإنجاز نص سردي عربي مبتكر. ثم لطالما لجأت وسائل الاتصال -إذاعةً وتلفزةً وسينما ومسرحاً- إلى البحث في خزين هذه الحكايات وأشكالها ومادتها وفضاءاتها لتُعيد انتاجها، وبالتالي إخراجها، في هذا الثوب أو ذاك. فبينما كانت الشهرة الأولى للحكايات قد اجتاحت الوسط الأوربي إثر ترجمة (أنطوان غالان) سنة/ ١٧٠٤/ لألف ليلة وليلة بعنوان «حكايات عربية»، أخذت الأوساط الأدبيّة، في عالمنا المعاصر، تعيد النظر في هذه الحكايات في ضوء تجدد الاهتمامات.

كان (غالان) قد وضع يده على ما يُتيح للنص المنشور الذيوع المناسب في أوساط القراء التي لم تعتد، أوساطهم، بعد على ما يشكل خروجاً على اللياقة، فكانت ذائقته الشخصية -كما رآها الباحث العربي العراقي د. محسن جاسم الموسوي(٢)- كانت دليلَهُ في الاختزال والاختصار والتشذيب والحذف من ذلك الخزين الذي وقع بين يديه، أو ذلك الذي جاءه مكتوباً ومحكياً. وسرعان ما اجتاحت الحكاية، ببدايتها ونهايتها المعروفة، وسطاً كان يتلهف إلى ما يعوزه ويحتاج إليه «من روي وغرابة وطرافة وحيلة

واجتهاد وخليط من الشخوص والحرفيين والوسطاء والتجار والصاغة والسرّاق والخلفاء والأمراء والقوادين والنخاسين والرقيق والجن الطيّب والشرير، وكأن الحكايات ليست غير قمقم من قماقم النبي سليمان، انفتحت لتوّها عن مردة يملأون الفضاء الخارجي حضوراً، دخاناً أولاً، قبل استردادهم لأنفسهم مخلوقات لامرئيّة تستجيب لصاحب السر، كلّما استدعت الحاجة إلى ذلك».

ويبدو أن (غالان) قد فتح القمقم وامتلك السر، وأصبح المردة في عهدته، يأتمرون بأمره، فأوقعوا العباد في قبضته، يحرّكهم حيث يشاء. ولكنْ «فوق كلّ ذي علم عليم»، وهكذا كان بعض القراء الباريسيين قد وجدوا في البداية والنهاية المؤطرة لكل ليلة مادة للتندّر، فكانوا ينادونه، كما تنادي (دينازاد) أختها (شهرزاد)، مطالبين بحكاية جديدة. ولنا أن نتصوّرهم يقيمون عند نافذته ليلاً لهذا الغرض، فما كان من (غالان) إلاّ أن حذفها، كما حذف غيرها طواعية من قبل.

ومهما تكن هذه الدعابات وأمثالها مزعجة لـ(غالان)، إلا أن «أسمار الليالي»، كما سمّاها مترجمها الأول، المجهول، إلى الانكليزية، كانت قد اخترقت أصواتاً أشدّ تقليدية وانغلاقاً، وكان بعض سدنة الذوق الحصيف والمتشدّد قد سعَوْا للحيلولة دون قيام بناتهم بقراءة النصّ المطبوع، ليجدوا المنع مستحيلاً، وليقعوا هم أنفسهم فريسة لسلطان الحكاية الذي لم يضارعه السلطان شهريار نفسه أو وكلاؤه من الأشخاص المهووسين أو السوداويين، الذين يبحثون عن التسلية والطرفة والمتعة بين الشوارع والخانات والمتاجر والبيوت ساعين إلى الخروج من محنة الذهن المكابد والمأزوم، الذي لم يجد تحرره بعد من القلق والتوتّر والريبة بواسطة الجاه والمال.

وهكذا كان الاستقبال الأوربي للحكايات أو «الليالي العربية» واسعاً، تؤكده الطبعات المتكررة بأشكالها المتفاوتة، المعدّة لقطاعات متباينة من القراء، أو تلك التي ظهرت في المجلات طيلة القرن الثامن عشر في

أوروبا متسلسلة، قبل أن تجمعها مجلة معروفة كمجلة «الروائي الانكليزي» في كتاب كبير الحجم في نهاية ذلك القرن.

إن عالم الحكايات في «ألف ليلة وليلة» تتجسّد فيه الرغبات في أشكال وصور و«تسلكات» بحيث لاتبدو المشاعر التي يَنز بها الجسد غير حالات نادرة في ذلك الفضاء الذي يفيض بالمال والدلال «والجنس المتناسل في عشرات الأجساد» التي تتقاطر في كل حكاية وكأنها «الوجود البديل» لكل التمنيات والغايات والهواجس؛ ويندر أن يظهر خيط حكائي لايتداخل في آخر، على الرغم من أن الحكايات الكثيرة تتوزّع في حلقات وبنى مشتبكة، تخص الجنّ والعجائب والبحر والمدينة، لكنها غالباً ما تمزج بين التاريخي والعجائبي، والحسّ المرهف والمادي المسرف.

الرواة يتلمسون في الحكاية التي تناقلوها عن غيرهم. أو ابتدعوها أو جاءوا بها من الكتب، شيئاً آخر اسمه التشويق، فثمة أناس يبحثون عن المتعة بديلاً لما نألفه الآن من كتاب وتلفاز ومذياع. لكن الرواة -كما يرى د. الموسوي- يعيدون تكوين المادة بهذا الشكل أو ذاك، واضعين فيها شخوصهم وانطباعاتهم، مبقين دائماً على خيط الحكي الذي قلّما يستبدله النقلة والمحرّمون على مرّ العصور، ومهما بدت توشية الخيط الحكائي غنية بالحضور التاريخي أو الجغرافي أو الاجتماعي، إلاّ أن الخيط نفسه غالباً ما يُفصح، هو الآخر، عن دلالاته التي تستحق التنقيب والبحث والتساؤل، كما أن هذا الخيط السردي يؤول إلى حكاية كاملة في أحيان كثيرة، لاسيّما عندما يكون شخوصه تاريخيين، كـ«ابراهيم بن المهدي واسحق الموصلي» وغيرهما، فثمة ابتكارات عنيفة صادقة وقوية في الموسيقا، تحيل الخيط الحكائي نفسه إلى توزيعات ذات ألوان وأنغام، تعلو وتهبط وتنغلق، يقرأ فيها الأوربيون تكويناً موسيقياً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قبل أن يأتي (كورساكوف) وشهرزاده المؤثرة، التي لم تزل تشدّ أهل القرن العشرين، وتثير فيهم الرغبة لإعادة اكتشاف الحكايات ثانية.

الليالي والناس

لم يزل البحث في طبيعة استجابات الناس لحكايات «الليالي العربية» قاصراً، على الرغم من أن الباحثين والكتاب وطلبة العلم نقّبوا كثيراً، لكن استجابات الناس لاتظهر فيما هو منشور. فالمنشور الذي يمكن رصده طيلة ثلاثة قرون، يعرض لمختلف الاستجابات التي تفصح عن طرفين متقابلين، يتعاكسان ويتطابقان، داخل النص المقروء، كما هو الأمر في خارجه، فالنص نفسه مراوغ مهما تعرّض للتشذيب والاحتواء، ثم إنه يعرض للآخر الذي يريد استدعاءه وتكييفه وإعادة توظيفه وتصديره؛ شأنه شأن المادة الأوليّة التي تخرج عن الشرق أو الجنوب المغلوب.

وبينما يظهر النص متخفياً بلبوسه، متحرراً من الاسقاطات المقحمة فيه أو عليه من خلال الرواة أو المترجمين أو المعدّين أو المحررين، فإنه أيضاً يكيد بالآخر، فيعرضه إلى القارئ بهمومه وطموحاته ونواياه وتقلّباته ومساعيه للاسترضاء أو المرور في حافلة المصالح والرغبات والأهواء، ويمتلك النص استراتيجياته شأن الحكاية البذرية، الأسطورية و«الميثية والشعبية والنادرة»، لكنه يتخلّى عنها عندما يتموضع في فضاء يتحدّد فيه زماناً ومكاناً، فيستطيل أو يتمدّد في (استراتيجية) الرواية أو القصة من خلال الشخوص أنفسهم، ماراً بهمومهم واهتماماتهم، وبمساعيهم ومقالبهم، وبدوافع الفعل لديهم، التي غالباً ما تختصر بالرغبة في المال أو الجنس أو العشق، ليصبح العشق دافعاً ومراداً، تجتمع فيه ثنائية الوظيفة، بما يحول دون التمدّد الأكبر في استراتيجيات السرديات. وهذا ما يفسّر القراءات المتباينة لألف ليلة وليلة، بين عدد كبير من الباحثين الأوربيين أنفسهم، ذلك أن «الليالي العربية» هي النصوص المفتوحة دون منازع، وهي القادرة بامتياز -كما يراها الباحث- على تحقيق سلسلة «الانزياحات مرة

والتورطات للقارئ مرة أخرى» . إنّها، إذن، المكيدة والاستدراج المصيدة والشباك. وهي لذلك تستدعي كلاً من المترجم والمعد والمنتج والمخرج والكاتب، باستمرار، كي يقرأ ويعيد القراءة، ثم يعيد ترتيب أفكاره قبل أن تداهمه، مرة أخرى، فتختفي أفكاره الأولى وتضيع.

لهذا لم يكن (بيرتن) مبالغاً عندما أعلن أن الانتهاء منها ينذر بالموت، وأن إكمالها يعني ذلك. فهي تراوغ باستمرار، لأنها كسيّدة الرواة شهرزاد تدرك أنها، عبر الحكي وتلويناته وتنويعاته ومكائده وإغراءاته، تبعد شهريار عن انتهاكها المستمر أو قتلها الذي لابد منه عند الفراغ منها أو الملل، فإبقاء السلطان مشدوداً يعني ضمان حياتها ورهافة جسدها لو سلّمنا بأنه يمكن أن يراودها غير مرّة جسداً وخليلا.

ما من شك أن الغرب انجذب إلى هذه الحكايات طيلة قرن من الزمن، ونيف، لأنها أتاحت له ما يتيحه التلفاز المتعدد المسلسلات والبرامج من فتنة ومغامرة وشهوة ومعرفة وغرابة وطرافة وكدّ وشقاء ونجاح وفلاح ولعب. كما أنها زادت على ذلك بما ينتجه النص المفتوح الذي يبقي للقارئ فسحة الاسقاط والتلاقي والتّماهي، أو حتى التباين والاختلاف، ولأنها كذلك مرّت في عشرات الطبعات، وظهرت بمئات المختصرات، وراجت من خلال عشرات المطابع، حتى لقد قيل فيها الشعر كما قيل في حقّ الأجلاّء والجبابرة في آن واحد؛ كما استساغ الشعراء تكييف بعض حكاياتها التي ألفوها وتماهوا مع شخوصها، فكانوا واحداً في ظرف لم تتيّسر خلاله فرص خلاص أخرى من حصار الذات.

وإذ كانت الاستجابات بهذه السعة فلم يكن من بد لأن تصبح هذه الحكايات مادة للبحث لدى أمثال: (فون هامر) و(دي ساسي) (شليغل) و(وليم لين) و(لتمان) و(دترو بيرتن) و(مكدونالد) و(شوفان) وسواهم.. وسواهم.

وأتساءل، أنا، محرر هذه النافذة على الوطن العربي: أليس للأديب

العربي المعاصر هو الأجدر بالاستعانة بمثل هذه الكنوز، بدلاً من لجوئه إلى ما يبقيه له الآخرون من عصف، يُعيد اجتراره، فيصير كالمنْبتّ، لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى؟!.

فنون

أ- الفن التشكيلي والشعائر الدينيَّة

ازدهار الفنون التشكيلية، كما تراه الباحثة العربية اللبنانية زينات البيطار[٣]، يقوم على تفاعل العلاقة العضوية بين الأضلاع الأساسية لثالوث الإبداع الفني: «الفن، النقد، الذوق العام». بحيث يشكل التفاعل هذا نسقاً داخلياً بين أضلاع الثالوث الإبداعي نسميه «روح العصر» وبه تتبلور «روح الحضارة» وروح الشعب، وأنساق من القيم المادية والروحية، التقليدية منها والمتجددة، لابد أن تتحرك على أرضية فكرية ومعرفية مرنة تتيح للفن والنقد والجمهور مناخاً من الحوار والتكامل الإبداعي. وإن كان تاريخ الحضارات الفنية العالمية قد عرف ازدهاراً عريقاً قبل ظهور النقد بمفهومه الحديث، إلا أن الشعوب ارتكزت على بنى فكرية وروحية وعلمية شكّلت ايديولوجية لفنونها في العصور القديمة والوسيطة، نظراً لارتباط الفن بالدين، وبالتالي ارتباطه بالقيم والشعائر والطقوس الدينية. فكان النص الديني بمثابة الأرضيّة النظرية الموجِّهة للفن، وكانت الأعمال الفنية قد نشأت خدمة للشعائر السحرية في بداية الأمر، ثم الدينية. وكان عبق العمل الفني مرتبطاً بوظيفته الشعائرية عند الشعوب -أي الجمهور- القديمة، وكانت الشعائر بمثابة تعبير عن تلاحم الفن والتقاليد الدينية والجمهور (ديانات بلاد ما بين النهرين، ديانة الفراعنة، الديانات الكنعانية، الديانات الصينية والهندية والفارسية، الديانة اليونانية والرومانية، الديانات المسيحية والدين الإسلامي). لذا يمكننا القول -حسب الباحثة-: إن القيمة المتفردة للعمل الفني الأصيل، وجدت أساسها في الطقوس المصاحبة لمنشئه، والتي تمثّل قيمته النفعية.

مع ظهور معالم عبادة «الجمال» العلمانية، التي أخذت تتطوّر في عصر النهضة -استناداً إلى الفكر اليوناني والروماني الكلاسيكي القديم- بدأ الأساس الطقوسي بالاضمحلال تدريجياً، ليحل محل لاهوت الفن الخالص، أو الفن للمتعة (الباروك -البرّاق -والروكوكو)، والفن للفن إثر الثورة البرجوازية الفرنسية. وبدأ النقد الفني يتبلور بوصفه حقلاً نظرياً مواكباً لحركة الفن الحديث، فقد تطوّرت الفنون واستقرت أنماطها وفق الزمان والمكان والمادة، وطبيعة السلطة السياسية والاقتصاد والمعرفة والايديولوجيا -دينية أم علمانية- وكذلك النص النقدي الفني ارتبط بذات السياق التطوّري لحركة الفنون.

للفن، إذن، سطوة سحرية أسرت المتلقي عبر التاريخ، سواء كانت سطوة دينية أم علمانية. وللنص النقدي سطوة معرفية وإبداعية تاريخية، تبلورت -كما ترى الباحثة- مع تبلور الفكر الكلاسيكي اليوناني، وشكّلت منطلقاً جمالياً للمثقف بشكل عام، وقاموساً للفنانين وأصحاب الاختصاص، ودليلاً للجمهور والذوق العام نحو الأصالة.

لقد اختلفت طرق الإدراك البشري على المدى الطويل للتاريخ وفقاً لمتغيّرات الظروف التاريخية والطبيعية وحياة المجتمعات، وتطور الآلة والمادة والتقنيات في ظل الغزو التكنولوجي والكمبيوتر -الحاسوب- ووسائل الاتّصال الفضائي، واختلفت طرق وأساليب النقد الفني في فهم الظواهر الفنية، واختلف الذوق العام حول مفهوم «العبق» الفني والأصالة بين عصر وعصر وبين فئة اجتماعية وأخرى، وفقاً لمعطيات الثقافة والادراك الحسي، وثقافة العين ونمط السلطة والمعرفة، فالأعمال الفنية تُستقبل من الجمهور، ويتم تقييمها وفق مستويات مختلفة من الذوق العام. غير أن هناك محورين يُرزان غيرهما. الأول: يبرز القيمة الطقوسية للعمل الفني. الثاني: يربط قيمة العمل الفني بقابليته للعرض: وبعد أن كانت القيمة الشعائرية للفن تحصره في جمهور المعبد أو الهيكل أو الكنيسة، ولم يعترف به آنذاك بوصفه

عملاً فنياً إلا في وقت متأخر. إلا أنه اليوم -مع تطور السوق الاستهلاكية والاستنساخ الآلي للعمل الفني، تمّ التأكيد على القيمة الاستعراضية لهذا العمل- بات له، أي الفن، وظائف جديدة كل الجدة عن سابقتها، وصار له جمهور واسع، متنوّع الذوق والرؤية والقيم والفهم لوظيفة الفن. وقد زادت قابلية العرض للعمل الفني إلى درجة تحوّل بها التغير الكمّي بين المحورين إلى تغيّر كيفي في طبيعته، مع ظهور الحداثة بتياراتها كافة، أدى إلى ظهور مدارس نقدية ودوريات متخصصة بالنقد الفني وبروز حاجة لتدريس النقد الفني، وتاريخ الفن، وفق الأصول الأكاديمية في الجامعات، وكذلك انتشار المتاحف وصالات العرض التجارية، مما أوجد سوقاً فنية تدور في فلك البورصة المالية العالمية، متحركة في بعض الدول الغربية، وثابتة في بعضها بما يطلقون عليه اسم «بورصة الفن»، أي القيمة الفنية =قيمة نقدية، تؤثر التوجهات السريعة والمتبدلة في الذوق العام طيلة القرن العشرين.

ب- عناصر تركيب النّص المسرحي

النص المسرحي كعمل كلّي، أو كوحدة تامة في ذاتها، يتألف من عناصر، أو أجزاء معينة. فإذا ما نظرنا إليه على أساس كمّي، وجدناه يتكون من عدد من الفصول، التي تتألف هي الأخرى من عدد من المشاهد. وكما تقع المسرحية في فصل واحد، فقد تقع أيضاً في عدد متتابع من المشاهد أو اللوحات.

إلا أن هذه الأجزاء الكمية، ليست في أهمية الأجزاء الكيفية التي حدّدها (أرسطو) -منذ قرون- بستة عناصر تكوِّن التراجيديا، وترتيبها حسب أهميتها، هو: الحبكة، الشخصية، الفكر، اللغة، الغناء، المنظورات المسرحية.

وبعد أن يبيّن الباحث العربي المصري ابراهيم حمادة[٤] أن كلمة «دراما» الشائعة في لغة المهتمين بالمسرح في الوطن العربي -وفي لغات

معظم الأقطار الأوربية- مشتقة من كلمة يونانية قديمة، تعني «يفعل» أو عملاً يؤدّى»، وأنها في وجهها المتكامل اصطلاحية متزاوجة، مثل: المسرحية والعرض، أو النص والإخراج، أو الكلمة والتجسيد، أو المؤلف والممثل، أو الخلق والتفسير.. الخ. ومعنى هذا، حسب الباحث، أن الدراما تتألف، كحبة الفول، من شقين: يتمثل أولهما في عمل المؤلف المسرحي، والآخر في عملية التجسيد. وهكذا لاتكتمل حياة المسرح بلا نص مسرحي، ولاتكتمل حياة النص المسرحي بلا مسرح. ولهذا رأى أحد كبار المسرحيين أن «المسرحية ليست في الحقيقة قطعة من الأدب للقراءة، وإنّما المسرحية الحقيقية ذات خصائص ثلاث: فهي أدب، يمشي، ويتكلم أمام أبصارنا».

بعد أن يقدم الباحث هذا التعريف لـ«الدراما»، ينطلق إلى تعريف، الحبكة: حيث تُعد الجزء الرئيس في المسرحية، والتي كان أرسطو قد وصفها بأنها حياة التراجيديا وروحها. ولاتعني «الحبكة» مجرد القصة التي تتضمنها المسرحية -كما يدعي بعضهم خطأ- وإنما تعني التنظيم العام لأجزاء المسرحية، ككائن متوحد قائم بذاته. إنها عملية هندسية الأجزاء المسرحية وبناؤها وربطها بعضها ببعض، بهدف تحقيق تأثيرات فنية وانفعالية معيّنة. وعلى ذلك فكل مسرحية -حتى ولو كانت تنتمي إلى تيار العبث- لاتخلو من حبكة، أي الاشتمال المرتب على الأجزاء الأخرى، التي هي: الشخصيات، واللغة، والأحداث، والأفكار والمنظورات المسرحية. وعلى هذا تكون «الحبكة» -ببساطة- هي ترتيب الأجزاء التي تتكوّن منها المسرحية، ترتيباً يكسبها الشكل العام.

والحبكة، حسب الباحث، ليست واحدة، بل حبكات، وهي على أنواع: منها المبني بناء محكماً، ومنها المفكك، والبسيط، والمعقّد. وأجودها -في نظر أرسطو- الحبكة التي تتوافر فيها الوحدة العضوية، أي

يتولّد كل حدث من سابقه دون افتعال أو تعمل، وإنما على أساس من الحتمية أو الاحتمال.

وتتميّز الحبكة بمزج عدد من الحيل البنائية العديدة، مثل: «التقديمة الدرامية أو العرض»، وهو الجزء الذي يقع في بداية المسرحية في صيغة حدث، أو محادثة درامية. وفي هذا المشهد الافتتاحي يقدم المؤلف معلومات عن مكان الفعل، وزمانه، وعلاقة الشخصيات ببعضها، وفكرة عن الموضوع المعالج، والخلفية الاجتماعية، وبعض الإشارات عن الأحداث فيها بالتصادم. كما أن «الحدث الصاعد» هو سلسلة متتابعة من الأحداث تقود إلى جملة من الأزمات تتمركز في ذروة التأزم. ثم يأتي «الاكتشاف» ليتبين عن أشياء لم تكن معروفة من قبل. يليه «التنبؤ أو التلميح»، الذي يقدّم كلمة، أو إشارة، أو فعلاً يهيّء الذهن لما يمكن أن يقع في المستقبل. ثم التعقيد ثم التشويق، وهو إثارة اهتمام المشاهد عن طريق إحساس داخلي من القلق الممزوج بالمتعة، وهذا الاهتمام يخلق ترقباً لفترة محددة، يعقبها إشباع وإراحة من التوتر. وفي مجال «الشخصية» يتبنى الباحث مقولة الناقد (إلود): «الحبكة هي شخصية تقوم بفعل». ويرى أن الشخصية هي المصدر الأساس لخلق سلسلة من الأحداث التي تتطوّر من خلال الحوار والسلوكات.

أدب

أ- شاعر وقصيدة

الشاعر العربي الفلسطيني حسن البحيري، يتقطّر شعراً، يتعتّق ثم يتعتّق ليُرْشَفَ، من ثم، قطرة فقطرة.

حياته شعر كلها، ولادة، ونشأة، وعيشاً، وهجرة، وإقامة، سواء سرّتك أغراضه أو قرّعتك.

يصنع القصيدة ثم يحوكها سجادة صلاة. يفرشها في مكانٍ أثير، يستقبل بها القبلة، ثم يقدّم فروض الطاعة، عبرها، لبارئه في الصلوات الخمس. وحين الفراغ تغدو كلماتها حبّات سبْحة تقلّبها أصبعاه وتنثرها شفتاه وهو يتلو وِرْدَه.

لايحب «الأكل»، ولهذا لم يذبح للعذارى مطيّةً، بَلْهَ أنّه لايحبّ الذبح. بيد أنه يحبّ امرأ القيس وعذاراه. وقد أحبّ الشعراء جميعاً، بدءاً بأخطل تغلب، وليس انتهاءً بأخطل لبنان، ماراً بالبحتري وأبي نواس وأبي العتاهية وأبي تمام وأبي الطيّب والشريف الرضي وأبي العلاء، ومتوقفاً بخاصة عن ابن المعتز.

حسن البحيري لم يتقاعد عن الشعر، رغم ما صنّفه طلبة الماجستير والدكتوراه من رسائل وأطروحات متعددة عن شعره ونجحوا فيها بامتياز. هذا بالإضافة إلى ما كتبه، في شعره، الأستاذان الجليلان: الدكتور عبد الكريم اليافي -مد الله في عمره- والدكتور شاكر مصطفى، رحمه الله. أقول: لم يتقاعد عن الشعر، بل ظلّ يلح عليه، إلحاحه على العودة إلى فلسطينه.

الشاعر العربي الفلسطيني، الآخر، هارون هاشم رشيد، كان أول ساعٍ إلى تقريب البحيري من قرائه. صنّف كتاباً من/ ٥٠٠/ صفحة من القطع الكبير، بعنوان: «مدينة وشاعر/ حيفا والبحيري»، وقدّم للإذاعات العربية، عبر الجامعة العربية، مسلسلة إذاعية في حلقات، جعل شخصيّتها المركزية (حسن البحيري)، وقد قام بتجسيد شخصية البحيري في هذه المسلسلة الفنان العربي المصري أشرف عبد الغفور.

عاصر البحيري شعراء الرومانسية الكبار، وعرف جماعة «أبوللو»، مثلا عرف الشاعر الغنائي الشهير أحمد رامي، وقد كان هذا صديقاً شخصياً له، وكان بينهما مداولات شعرية.

يوم كان في فلسطين، وفي مدينته حيفا، كتب ديوان: الأصائل

والأسحار»، الذي طبع بالقاهرة سنة ١٩٤٣ ونشر في حيفا بالسنة ذاتها، ثم «أفراح الربيع»، الذي نشر سنة ١٩٤٤، ثم «ابتسام الضحى» المنشور سنة ١٩٤٦. وفي العام ١٩٤٨ وهو عام النكبة، اقتلع البحيري من داره ومن مدينته ومن وطنه، وكان قد عرف الطريق إلى دمشق لموهبتيه: الشعرية والإذاعية، فاختارها مقاماً، وهو منذ ذلك التاريخ لم ير بدّاً من العودة، بدليل هذا الإهداء الذي احتواه ديوانه الرابع «حيفا في سواد العيون»، الصادر العام ١٩٧٣ بخط الفنان العربي السوري الكبير (بدوي) يرحمه الله، والذي يشكل تحفة فنيّة بحدّ ذاته. يقول الإهداء:

«إلى سورية المجيدة، تراباً زكياً طهوراً، وشعباً عربياً أصيلاً./ إلى فلسطين المقيمة في طوايا الحنايا جرحاً دامياً نازفاً، عميق الغور، بعيد السَّبْر.. إلى وطنَيّ الأكرَمَيْن، حبيبَيْ عينيّ: سورية وفلسطين، وهما جزء يسير من كلٍّ كبير، من وطني العربي العظيم، أرفع هذا الديوان./ فيا سورية الحبيبة، يا ذات الجمال والجلال والتاريخ: إني اصطفيتك طائعاً مختاراً، لتكوني وطناً ثانياً لهجرتي الموقتة، فحنوتِ عليّ ابناً غمرته بالرضا، واحتضنته بالحب، ومع هذه الأريحية الإنسانية التي يعجز عن إدراك مداها البيان، فأيّامي فيك على موعد رحيل، وتلك قصّة الحياة.. فأنا ووطني الأول (فلسطين) على موعد إياب، فإن كانت عودتي، فأنت كما أنت، يا قلب العروبة النابض، أُنشودةُ الثناء السرمدي مرتّلة على لساني، وإن حانت منيّتي، فأنت وفلسطين آخر صورة حبّ ستنطبق عليها أجفاني...»(٥).

ومن ديوان «حيفا في سواد العيون» سنستميح شاعرنا البحيري في نشر هذه القصيدة، وهي بعنوان «ليل من الجنة»، ويرجع تاريخها إلى صيف العام ١٩٥٥:

لاتَسْأَليني كيفَ مرَّ الهوَى
علـى دُروبِ السَّقْفَرةِ المُعْتِمَهْ

فـــفـــتّحَ المـــنـــشـــورُ أزرارهُ
عـــلـــى خُطـــاهُ الـــغَضَّةِ المُنـــعَمَهْ
وَارْتَعَشَتْ فـــيـــهـــا جِراحُ الـــنَّدى
وهـــــيَ لِلثَّمِ الـــــعِطْرِ مُسْتَسْلِحَهْ
هـــذا حَبـــيـــبُ الرّوحِ فـــي مَوْعِـــدٍ
عَزَّ عـــــلـــــى الأوهـــــامِ أنْ تَحْلُمَهْ
تَفَتَّحـــتْ عـــنـــهُ جُفُـــونُ الـــرُّؤى
فـــــي نَشْوةٍ غَيْبـــــيّـــةٍ مُلْهَمَهْ
والنّجْمُ يُعْرى من قميصِ السَّنى
تحـــتَ ظِلالٍ بـــــالـــــشَّذا مُفْعَمَهْ
لِيَعْبُرَ الـــنَّهـــرَ إلـــى ضِفَّةٍ
جَدْوَلُها ـــــــــــا مَدَّ لَهُ مِعْصَمَهْ
والـنبعُ يُرْوى من حَديثِ الهوى
لِلْمُنْحَـــــنـــــى الأخْضَرِ مـــــا تَيَّمَهْ

فَراحت الأمـواجُ فـي لـهـفَةٍ
وَهـيَ تُبـاهـي حُسْنَـه مُغْـرَمَهْ
تَحْمِلُ لـــلـــشَّطّيْنِ أُنْشـــودةً
ظَلَّتْ علـى عِلْمِ النُّهى مُبْهَمَهْ
وقـالَ وَرْدُ الـرَّوْضِ مـن نَشْوةٍ
وهــو يُحَيّي بــالــشّـذا مَوْسِمَهْ
وغُصْنُهُ المَيّاسُ يَـهـفـو إلـى
مَنْ حـارَ فـيـه الحُسْنُ أن يَفْهَمَهْ
أيـنَ طَّلالـي مـن طلـى ثَغْرِهِ
وأيـــنَ كَمِّيْ لـــو رأى مَبْسِمَهْ
وأيـــنَ أوراقـــي مـــن خَدِّهِ
أفْذي شَفَـيـفُ الـنّورِ مـا أنْعَمَهْ
وقـاهُ رَبّي موجعـاتِ الضّنى
ومِنْ عَوادي دَهْرِه سَلَّمَهْ
مـا لَمَحَتْ عَيْنٌ سَنـى فِتْنـةٍ
إلاّ وكـــانـــت منهُ مُسْتَلْهَمَهْ!
لـــيـــلٌ مـــن الجَنَّةِ فـــي دَمِّرٍ
داعَبَ لاهـــــي بَرَدى أَنْجُمَهْ
أرخى علينا من سِتارِ الدُّجى
مـــاوَدَّ ثـــغْرُ الـــفـــجْرِ أن يَلْثُمَهْ

مرَّ مُرورَ الطّيْفِ في وَسْنَةٍ ... راعَتْ كَراها صَحْوَةٌ مُؤْلِمَهْ
ولو تقضّى في حِمى موطنٍ ... يَسْقي دَمْعي من دَمي عَنْدَمَهْ
لكانَ جلّى السَّعْدُ وجهَ المُنى
وكانَ وفّى الحَظُّ ما قَسَّمَهْ!

ب- قصّة تنقلها الأسلاك

هتَفَتْ له تشكو ما تلاقيه من عنَت، في بيتها، على يَدَيْ زوجها. قالت: إنها تحبّ الكتابة، وإنّها تمارسها خفية، وكلّما سوّدت عدداً من الصفحات تقوم بمواراتها عن الأنظار، وإذ تعود إليها تجد أنها فُقدت. تسأل زوجها عنها. فينكر معرفته بها، وربما أحال سبب ضياعها إلى الخادم التي تبالغ بالنظافة حسب قوله. لكن السيدة كانت تعلم جيداً أنْ لا علاقة للخادم بهذا الفعل. لذلك كانت تتظاهر بصحة إحالة الزوج وتصمت.

ثم ذكرت السيدة أن زوجها يستهين بها، ولاسيما أمام الناس، فيسفّه آراءها مهما كانت درجة قبولها من الناس، ويحتقر أفكارها.

وقالت السيدة: حفظت منذ الصغر قولاً يشير إلى ضرورة خضوع المرأة للرجل: «لو أنّ السجود يجوز لغير الله لأمرتُ المرأة أن تسجد لبعلها»، ووصفوا هذا القول بأنه «حديث شريف»، وزوجي -أي بعلي- يحفظه جيداً ويردده على مسمعي كلما شاء ومتى شاء ويلحّ عليه، وما أحسب أنني قصّرتُ معه في شيء. هو يحب الأولاد، وقد أنجبت له خمسة عشر ولداً وبنتاً، ويطالبني الآن بأن يبلغ العدد عشرين. لم أعد أطيق صبراً. كتاباتي اليسيرة المهرّبة أخفيها في ثنايا أحد أثوابي، وأغيّبها في خزانة الملابس. أفاجأ بعد حين أنها نُبِشَتْ وانتُزِعت من مكانها، ثم اختفت. أقول له: يا رجل خمسة عشر بطناً تهدّ الحيل.. أنثى الجمل لو أنجبت ثُلث هذا العدد يحيلها صاحبها إلى المراعي حرّة طليقة، أنا إنسانة، ولا أريد منك شيئاً سوى أن تبقي لي «الخربشات» التي أسوّدها وأنت تجالس التلفزيون، يجيبني بغير اهتمام: أقلعي عن هذه المسخرات وأحضري العشاء. وحين

أخبره أن العشاء جاهز ينتظره في غرفة الطعام. يقول: أريده هنا في غرفة التلفزيون.

سألها الذي يستمع إليها، عبر الهاتف، مستفسراً: ما عمل زوجها؟ أجابت يعمل طبيباً. لحظتها شعَرَ بالغثيان. كانت الصدمة تحتله مذ أن عرف عدد ما أنجبت. لكن الغثيان صار الأقوى غداة معرفته مهنة الزوج. قال لها: أرجو أن تقولي غير هذا.. طبيب، وفي هذا العصر يستولد امرأته خمسة عشر بطناً؟! قالت: دفتر العائلة بين يدي، فإن لم تصدقني فلا بدّ أنك مصدّقٌ الوثيقة الرسمية. ثم تضيف متنهدة: ليته يكتفي بهذا العدد. يقول: لاعمل للمرأة غير الإنجاب والطبخ، وأصدّقه امتثالاً لاتّقاء غضب الرب، وتنفيذاً لما قالوا إنه حديث شريف.

صرخ محدّثها بلا وعي: اسمعي أيتها السيدة. كثير من العنّينين والساديين وأصحاب المصلحة في السلطان الجائر، تقوّلوا على «الأحاديث» حسب أهوائهم، ولهذا استُحدث علمٌ قائمٌ بذاته اسمه «علم الحديث»، وأوجدوا له أفرعاً متعددة، منها «الجَرْحُ والتعديل»، وأصحاب الاختصاص أدرى منك ومني بمثل هذه الأمور. لكنّ المسألة ليست في مدى صحة أو ضعف أو كذب ما يردده زوجك، المسألة تكمن، يا سيدتي، في أن زوجك هذا ليس طبيباً، إنه واحد من أكثر الناس جهلاً وأميّة وتخلفاً، وهو -إذا صحّ ما تقولين- ينتمي إلى القرون الأولى ولا علاقة له بهذا العصر مطلقاً.

قالت: أعرف هذا، ولقد بذلت مجهوداً استثنائياً، على مدى وجودي معه، بغية استيعابه ولكن بلا جدوى. ولكي أضع حداً لحياتي معه، لاسيما أنه يرفض الطلاق، أشعلت النار في نفسي، لكني سارعتُ إلى إخمادها عن الثوب، ليس خوفاً من الموت حرقاً، بل من عذاب الآخرة؟.

وبعد أن تنهدَتْ وزفرت، تابعتْ: أعذرني أرجوك، لقد شغلتك بمشكلتي التي أرجو أن تكون شخصيةً، ولي وحدي، دون نساء العالمين،

على أني سأودع بريدك ما استطعت إخفاءه من أوراقي. وباسم الثقافة والأدب والأخلاق الكريمة، أكلفك بها، فإن شئت نشرها فافعل، ولكن ليس باسمي الصريح. اختر لي اسماً مستعاراً، فأنا الآن غير قادرة على التركيز. ثم أتمم معروفك معي واسع إلى استشارة محامٍ -أنثى تحديداً- لأنها، بخصوصيتها الأنثوية، ستكون الأقدر على توصيف وتحليل مشكلتي، علّها بعد ذلك تجد مخرجاً قانونياً لما أكابد. وأطلب، برجاء، نصيحتك: ماذا عليّ أن أفعل حتى وجود المحامية؟.

انشرخ صوته نصفين. تذكّر شريطاً سينمائياً عربياً كان بعنوان: «أريد حلاً»، زوج شاذ وزوجة فاضلة، وبعد مضي خمس سنوات على «الدعوى» التي أقامتها الزوجة للخلاص من ذلك الزوج، قال لها القاضي سقطت القضية لعدم وجود «البيّنة»، وقال لها المحامي: سنبدأ من جديد! وهكذا استمر السنون ولكن بلا فائدة.

عبر الهاتف أيضاً استوضحت: هل أنت معي.. آسفة، رجوتك النصيحة. أجابها بصوته المنشرخ نصفين: من أجل المواجهة والمجابهة وإثبات الوجود -كامرأة وكمبدعة- طالعي «الليليات امرأة آرق»، فإنْ لم تجديها فانتظري عرضاً لها، ووجهة نظر فيها، بعدد قادم من هذه المجلة.. سأغلق الهاتف الآن وأنطلق للبحث عن محامية تتبنّى الدفاع عن هذه المشكلة التي ما أظنها خاصة أبداً.

إحالات

١- زكريا، د. فؤاد. التفكير العلمي/ ط٣/ عالم المعرفة ١٩٨٨ الكويت.
٢- الموسوي، د. محسن جاسم. مجتمع ألف ليلة وليلة/ مجلة الهلال/ إبريل١٩٩٨/ القاهرة.
٣- البيطار، د. زينات. النقد والتذوق العام... ضمن م٢٦ع٢ من عالم الفكر
٤- حمادة، د. ابراهيم. طبيعة الدراما./ كتابك٢٦/ دار المعارف/ القاهرة.
٥- البحيري، حسن، حيفا في سواد العيون ١٩٧٣ دمشق.

كتاب الشهر

ما هو العلم؟

ميخائيل عيد

السؤال يستدعي السؤال... وتطول سلسلة الأسئلة.. وكل سؤال خطوة جديدة على درب المعرفة الذي لا نهاية له... وفي عصر العلم يبقى السؤال: ما هو العلم؟ سؤالاً مشروعاً.. ألم تكن الأسطورة هي ذروة العلم أو خلاصته في زمن

(*) ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة، ويهتم بالترجمة. آخر أعماله: «الجد بو جيل».

الأسطورة؟ والسحر أيضاً، ألم يكن علماً؟ ومن ثم من يستطيع أن يجزم بأن علمنا الذي يتطور تطوراً عاصفاً في أيامنا لن يبدو للآتين من أبنائنا ضرباً مضحكاً من السحر أو طقساً من طقوس ليس فيها الكثير من الحكمة؟

حين شرعت أقرأ الكتاب كادت الصعوبة والجفاف تجعلانني أضعه جانباً وأبحث عن كتاب أسهل وأندى. . فالشعراء خصوصاً، والأدباء عموماً متعودون على السلاسة والنداوة. . وحين حزمت أمري على أن أثابر على القراءة بدأت أشعر بمزيد من فهم ما أقرأ، ومع الفهم تولد الألفة، ومن الألفة يولد بديل لا يقل جمالاً وامتاعاً عن السلاسة والنداوة.

تقول الوردة: أنا أجمل مما تتصورون وأغنى، ولكل شيء سمات أكثر من التي نتوقع وجودها فيه. . . والحكمة تقضي بأن نتعلم ما نجهل لا أن نردد ما نعرف ونكتفي بذلك. . . للعلم لغة تكاد تكون خاصة، وفيها مفهومات لم نقاربها بعد وبالتالي لم نألفها بل لم نتعلم أبجديتها. فلماذا لانغامر محاولين فهم أولياتها على الأقل؟

أعرف أن الأمر صعب. . . لكن متى كانت المغامرة غير عسيرة ومتى كان الاستكشاف يسيراً؟

إن العلم جزء طليعي من ثقافة العالم المعاصر فهل يجوز أن نظل غرباء عن مفهوماته ومصطلحاته؟

قد يقول قائل: الشعراء والأدباء يصنعون للكلمات أجنحة تطير بها مواكبة جموح أخيلتهم، ولغة العلم صارمة ودقيقة تدب على أرض الواقع كما تدب النمال. . . لكننا سنجد أن العلم الذي يزعم العلماء أنهم يعرفونه، كما يزعم الشعراء أنهم يعرفون الشعر، هو كالشعر من حيث هو «شيء» ليس في الإمكان تعريفه تعريفاً جامعاً مانعاً، وهو، كالشعر، كائن تاريخي، ومن ثم فوراء مصطلحاته ما وراءها مما لا يقل إثارة للخيال عن إثارة كلمات الشعراء.

كتاب «ما هو العلم؟» من تأليف الآن. ف. شالمرز، وقد ترجمته إلى العربية السيدة لطيفة ديب عرنوق عضو جمعية الترجمة في اتحاد الكتاب العرب، وهو يحمل الرقم (٣٤) من سلسلة دراسات فكرية التي تصدرها وزارة الثقافة في دمشق.

يقول المؤلف في المقدمة: «في حياتنا العادية نجد دلائل عديدة تشير إلى الاعتبار الكبير الذي يتمتع به العلم على الرغم من بعض خيبات الأمل المرتبطة بنتائج يعتبر العلم مسؤولاً عنها مثل القنابل الهيدروجينية أو التلوث». والاعتبار الفائق للعلم ظاهر في الحياة اليومية ووسائل الإعلام وفي «المحيط الجامعي وعالم البحث وفي جميع فروع صناعة المعرفة»(ص٣). «غير أنه لا وجود لأقل منهج يتيح البرهنة على أن النظريات العلمية صحيحة أو حتى يحتمل أن تكون صحيحة». ولا وجود أيضاً «لمنهج يتيح البرهنة على أن النظريات العلمية غير مقبولة». وما يبنيه الفلاسفة «ليس له سوى علاقة ضعيفة بما يجري فعلاً في العلم»(ص٥). وهدف «هذا الكتاب» هو عرض تطورات فلسفة العلوم الأقرب عهداً «بأسلوب واضح وبسيط بالقدر الممكن واقتراح بعض التعديلات»(ص٧) ويمكن القول «إن هذا الكتاب يعمل وفقاً للحكمة القائلة: إننا ننطلق من درجة معينة من الغموض لنبلغ درجة أخرى من الغموض أرفع مستوى»(ص٩).

عنوان الفصل الأول «الاستقرائية» فالعلم «معرفة منبثقة من وقائع التجربة». ومما هو مسلم به أن «المعرفة العلمية هي معرفة دللت على ذاتها. تستخلص النظريات العلمية بشكل دقيق من وقائع قدمتها المشاهدة والتجربة. لا مكان في العلم للآراء الشخصية والميول والتخيل. فالعلم موضوعي. يمكننا أن نثق بالمعرفة العلمية لأنها معرفة أثبتت موضوعياً»(ص١١)

ويرى الاستقرائي الساذج أن العلم يبدأ بالمشاهدة. «والعالم المشاهد يجب أن تكون حواسه سليمة، في حالة جيدة، وعليه أن يعرض بأمانة ما يشاهد، ويسمع، إلخ، متوافقاً مع الوضع الذي يعاين، ويجب أن يكون مجرداً من كل عرف»(ص١٢). وعلى مثل هذه القاعدة ستنشأ «القوانين والنظريات التي تكوّن المعرفة العلمية». وثمة قضايا فريدة تُرجع «إلى حدث أو حالة الأشياء القابلة للمشاهدة في مكان وزمان معينين»(ص١٣). وكذلك ثمة «قضايا شاملة» وتكوّن القوانين والنظريات «التي تشكل المعرفة العلمية» تأكيدات عامة من هذا النموذج(ص١٤).

ويتحتم «وجود عدد كبير من المشاهدات قبل أن نتمكن من تسويغ تعميم

ما. والاستقرائي يشدد على ألا نتسرع في صوغ النتائج». إن نمط المحاكمة الذي يؤول «انطلاقاً من سلسلة محدودة من قضايا فردية، إلى إقرار قضية كلية، والذي ينقل من الخاص إلى العام، يدعى محاكمة «استقرائية»، لأن السيرورة ذاتها هي «الاستقراء»(ص١٦)

ولدى حيازته «القوانين والنظريات العالمية، يمكن للعالم أن يستخلص منها النتائج المتنوعة التي ستكون الشروحات والتوقعات»(ص١٧). «هذا النموذج من المحاكمة يدعى «الاستنتاجي» أو «الاستنباطي»». «وتشكل دراسة المحاكمة الاستنتاجية غاية المنطق»(ص١٨». والمحاكمة «يمكن أن تكون استنتاجاً منطقياً كاملاً حتى لو تضمّن قضية خاطئة»(ص١٩) «ولايتيح الاستنتاج إلا اشتقاق قضايا انطلاقاً من قضايا أخرى معطاة». ولدى الاستقرائي «لا تأتي الحقيقة من المنطق، بل من التجربة»(ص٢٠).

والمؤلف يرى، مع ذلك أن الاستقرائية «بمثابة الخاطئة كلياً والمضللة على نحو خطير». خصوصاً مع «أخذ اشكال الاستقرائية في غاية المغالاة..»(ص٢٥)

عنوان الفصل الثاني هو «مشكلة الاستقراء» والسؤال الأول فيه هو: «هل يمكن أن نسوّغ مبدأ الاستقراء؟» والسؤال الثاني هو بأي: «مسار ستؤدي المحاكمة «الاستقرائية» إلى معرفة علمية جديرة بالثقة ويحتمل أن تكون صحيحة؟»(ص٢٧) ويرى المؤلف أن البراهين الاستقرائية «ليست براهين سليمة منطقياً، وكون قضيتي محاكمة استقرائية صحيحتين لا يلزم أن تكون النتيجة صحيحة أيضاً». فالمحاكمة الاستقرائية «الأصلية والمنطقية» «قد تؤدي إلى استنتاج خاطىء، وإن كانت قضايا المحاكمة جميعها صحيحة»(ص٢٨). فالدجاجة التي كانت تطعم يومياً «الساعة التاسعة صباحاً» لم يحدث لها ذلك «حين قُطعت رقبتها عشية عيد الميلاد بدلاً من إطعامها. فاستدلال استقرائي مع مقدمات صحيحة بإمكانه أن يؤدي إلى النتيجة الخطأ»(ص٢٩). ولا يجوز «استخدام الاستقراء من أجل تسويغ الاستقراء»(ص٣٠).

«لا يمكننا أن نكون متأكدين قطعاً من أن الشمس ستغرب كل الأيام، فقط

لأننا شاهدنا أن الشمس كانت تغرب كل الأيام في الظروف الأكثر تنوعاً» ففي القطبين هناك أيام «لا تغرب فيها الشمس»(ص٣٢). وكان هوم «يرى أن الإيمان بالقوانين والنظريات ليست سوى عادات سيكولوجية اكتسبت عقب مشاهدات متكررة»(ص٣٦).

عنوان الفصل الثالث هو «ارتباط المشاهدة بالقياس إلى النظرية» وهنا يؤكد المؤلف «توجد أسس إيجابية للتشكيك في الثقة التي تُمنح للاستدلال الاستقرائي» لكن الحجج المضادة لا تشكل «دحضاً نهائياً للاستقرائية»(ص٣٩) وحتى في ما يخص المشاهدة تعتبر «التجربة التي يعيشها مشاهدون ينظرون إلى شيء ما ليست مجددة فقط بالمعلومة المنقولة بشكل أشعة ضوئية والتي تدخل أعينهم، وليست محددة فقط بالصور التي تتشكل على شبكتهم»(ص٤١). وطبيعة الصور «المتشكلة على شبكيات المشاهدين مستقلة نسبياً عن ثقافتهم»(ص٤٢). فما يراه المشاهد «يتوقف جزئياً على تجربته السابقة ومعرفته وتوقعاته»(ص٤٣). والتجارب لا تُعطى «بشكل فريد وثابت بل تتنوع تبعاً للانتظار ولمعارف المشاهد»(ص٤٥). وتكون قضايا المشاهدة مسبوقة بنظرية، ومن هنا تصبح «معرضة للخطأ بقدر النظرية المفترضة»(ص٤٨). «ولما كانت قضايا المشاهدة معرضة للخطأ، فهي لا تكون أساساً ثابتاً يمكن أن تقوم عليه المعرفة العلمية. مع ذلك، لست أدّعي نتيجة لذلك، أن قضايا المشاهدة لا تقوم بأي دور في العلم. ولا أفرض إقصاء كافة قضايا المشاهدة بحجة أنها معرضة للخطأ»(ص٥٣).

إن المشاهدات والتجارب «تجرى من أجل التحقق من صحة النظرية أو من أجل إلقاء الضوء عليها، والمشاهدات التي ترتبط بها هي وحدها التي تستحق أن تُدَوّن». والنظريات المعرضة للخطأ «وغير الكاملة» قد توجه «المشاهد نحو دلائل مغلوطة»(ص٥٥). إن «أكثر الأعمال الإبداعية جدةً وأهمية التي تتطلب العبقرية وتستدعي السيكولوجية الفردية لدى العالم، تتحدى التحليل المنطقي»(ص٥٦). وينبغي إدراك «أن العلم معرفة تتطور مع الزمن وأنه لا يمكن تقييم نظرية ما لم تمنح الاهتمام المراد إلى ظروف الفترة التي صيغت فيها

النظرية»(ص٥٧) وقد أخفقت الاستقرائية «في إلقاء ضوء جديد وهام على طبيعة العلم، الأمر الذي أدّى بـ «إيمر لاكاتوس» إلى وصفها بمنهج في سبيله الى الانحطاط»(ص٥٨).

الفصل الرابع عنوانه «المدخل إلى التحريف» . . فالعلم يتقدم «بالاختبار والخطأ، وبالتخمين والدحض. وحدها النظريات الأكثر ملاءمة تبقى» وما من نظرية صحيحة. إنها قد «تفوق جميع سابقاتها»(ص٥٩). وبطلان القضايا العامة «يمكن استنتاجه من قضايا فريدة ملائمة. والمحرّف يستغل حتى النهاية هذه الميزة المنطقية»(ص٦٠). ولكي تنتمي النظرية «إلى العلم يجب أن تكون «قابلة للتحريف»(ص٦١). وثمة «نظريات عديدة اجتماعية وسيكولوجية ودينية ترغب في توضيح أي شيء»(ص٦٤). ونحن «نستخلص دروساً من أخطائنا» ويتقدم العلم. . وتصبح «التحريفات» نقاط «استدلال هامة، والتوفيقات مذهلة، وعوامل النمو تصبح قاهرة في العلم»(ص٦٧). وتكاثر النظريات التجريدية «لا يشكل أي خطر لأن جميع النظريات التي تفشل في وصف العالم بشكل ملائم ستلغى دون مجاملة عقب روائز المشاهدة أو غيرها»(ص٦٨) وفي إمكان «السياسيين وتجار كشف الحظ أن يتفادوا اتهامهم بارتكاب أخطاء عندما ينطقون بتصريحات غامضة بدرجة كافية ليكون تحليلها ممكناً دائماً بحيث تطابق أي حدث لاحق».

«إن تقدم العلم، من وجهة نظر المحرف، يمكن تلخيصه على النحو التالي: يبدأ العلم بمشكلات ذات علاقة بشرح سلوك بعض جوانب العالم أو الكون. ويطرح العالم النظريات القابلة للتحريف باعتبارها تحمل حلولاً للمشكلة. بعد ذلك يتم انتقاد التخمينات وروزها. فيستبعد بعضها بسرعة»(ص٦٩). «ويظهر بعضها الآخر أكثر نجاحاً. ويجب أن تخضع هذه الأخيرة لنقد أكثر صرامة ولروائز. . » ويتلاحق المسار على هذا النحو إلى ما لا نهاية»(ص ٧٠). إن العلم «لا يبدأ بمحض المشاهدة»(ص٧١).

في الفصل الخامس يدور الكلام حول «التحريف المسفسط، التوقعات الجديدة وتقدم العلم». ويبدأ بالكلام على «درجة قابلية التحريف النسبي بدلاً

من المطلق». فالنظرية بقدر ما تكون «أكثر قابلية للتحريف تكون أفضل إلا أنها مع ذلك يجب ألا تحرف». ويجب أن «تكون النظرية أكثر قابلية للتحريف من تلك التي تسعى إلى أن تحل محلها»(ص٧٥).

«ويمكن لتخمين جريء في فترة معينة من تاريخ العلوم أن يفقد هذه الصفة في فترة لاحقة»(ص٨٣) وإذا أطلقنا على «مجموعة النظريات العلمية المقبولة عموماً والوطيدة في فترة من التطور التاريخي للعلم اسم «المعرفة المقررة» لتلك لفترة، يمكننا القول بأن التخمين جريء إذا كانت تأكيداته تظهر غامضة بالنسبة للمعرفة المقررة المعاصرة..» وسنصف التوقعات «بأنها جديدة إذا ما اندرجت فيها ظاهرة ليست في عداد المعرفة المقررة في تلك الفترة أو قدتم استبعادها صراحة»(ص٨٤). «ويقوم العلم على تحريف النظريات واستبدالها بنظريات أفضل تتمتع بنصيب أكبر من القدرة على مقاومة الروائز». «وبمجرد أن تنجح نظرية جديدة جريئة في طرد منافستها تصبح بدورها هدفاً لروائز جديدة متصلبة تعتمد على نظريات لاحقة مبنية هي ذاتها على تخمينات جريئة جديدة»(ص٨٥).

عنوان الفصل السادس هو «حدود التحريف» فقبول النظرية «يتم دائماً بدرجة معينة من عدم اليقين، ورد النظرية عمل حاسم»(ص٨٩). فجميع قضايا المشاهدة قابلة للخطأ». والمنطق «لا يفرض رد النظرية منهجياً في حال تعارضها مع المشاهدة»(٩٠). وأية تجربة حسية «عاشها فرد ما لن تكفي لإثبات صحة قضية مشاهدة»(ص٩١). «إن قضايا المشاهدة التي تشكل الأساس الذي يمكن أن يقوم عليه تقدير قيمة النظرية العلمية، هي ذاتها، من وجهة نظر «بوبر» قابلة للخطأ». «إن الأساس التجريبي للعلم الموضوعي ليس له صفة «المطلق». فالعلم لا يرتكز على أساس صخري. والهيكل الجريء لنظرياته مبني، لو صح القول، على سبخة»(ص٩٣). والنظرية العلمية الواقعية «تصنع من سلسلة من القضايا العالمية وليس من قضية فريدة..»(ص٩٤).

قد تكون «النظرية المطلوب روزها هي التي أخذت خطأ، لكن التوقع غير الصحيح قد يأتي من فرضية مساعدة أو من أي جزء من وصف الأوضاع الأساسية»(ص٩٥).

ولو التزم العلماء «بدقة بمبادئهم المنهجية، لما أمكن أبداً أن تتقدم النظريات التي تعتبر على وجه العموم على أنها أجمل أمثلة للنظريات العلمية، إذ أنها كانت ستدحض منذ بداياتها الأولى»(ص٩٧).

«في «أوروبا» القرون الوسطى، كان المسلم به عموماً أن «الأرض» موجودة في مركز عالم نهائي وأن «الشمس» والكواكب والنجوم تدور حولها»(ص٩٩). «في العقود الأولى من القرن السادس عشر صمم «كوبرنيك» علم فلك جديداً تدور «الأرض» بموجبه ويعارض نظامي «أرسطو» وبطليموس..» «ينقسم العالم حسب رأي «أرسطو» إلى منطقتين متميزتين. منطقة تقع تحت «القمر»، داخلية، تمتد من «الأرض»، وتشغل الموقع المركزي من هذه المنطقة، إلى الحد الداخلي لمدار القمر». ومنطقة تقع فوق «القمر» تشكل ما تبقى من العالم النهائي، وتمتد من مدار «القمر» إلى كرة النجوم التي تعين الحد الخارجي للكون. ولا يوجد شيء خارج الكرة الخارجية، حتى ولا الفضاء»(ص١٠٠). «وقد اتصفت منطقة تحت «القمر» بالتبدل «والنمو والسقوط والولادة والفساد». والمواد فيها «مزيج من العناصر الأربعة، الهواء، التراب، النار، والماء، والنسب المتعلقة بالعناصر في المزيج تحدد خواص المادة المكونة بهذا الشكل». «وجميع الأجسام تميل للتنقل بخط مستقيم نحو الأعلى أو نحو الأسفل باتجاه مكانها الطبيعي»(ص١٠١). «وجميع الحركات، ما عدا الحركات الطبيعية، تتطلب باعثاً»(ص١٠٢). ثم «سجل اكتشاف أوجه «فينوس» فوزاً بالنسبة لأنصار «كوبرنيك» وطرح مشكلة على أنصار «بطليموس»(ص١٠٥). وتسويغ «المشاهدات عبر المنظار الفلكي لم يتم بلا عناء»(ص١٠٦).

«لم يتوصل «غاليليه» إلى التطويرات الكبرى» دفعة واحدة بل «انبثقت شيئاً فشيئاً خلال نصف قرن»(ص١٠٧) ثم قام كبلر «بمساهمة مقنعة» عندما اكتشف أن كل فلك سيار يمكن تشبيته بقطع اهليليجي بسيط إذ أن «الشمس موضوعة في إحدى البؤر» وكان في حوزة كيبلر «تسجيلات لأوضاع الكواكب» قام بها «تيكو براهيه» «وهي أكثر دقة من تلك التي استخدمها «كوبرنيك»(ص١٠٨). واستطاع نيوتن أن يستخلص العناصر «اللازمة لإنشاء

الفيزياء الجامعة». وكان إسهام نيوتن الأكبر هو «قانونه في الجاذبية». «وعندما أنشئت فيزياء «نيوتن»، أمكن تطبيقها بالتفصيل على علم الفلك. .»(ص١٠٩).

عنوان الفصل السابع هو «النظريات بوصفها بُنى» ويعرض فيه المؤلف «مناهج البحث» وهو يرى أن «النظريات في مجملها يجب أن تكون معتبرة على أنها بنى» وسبب ذلك «ينبعث من تاريخ العلوم»(ص١١١). ويجب «استبعاد التعريفات باعتبارها وسائط أساسية لتحديد المعاني. يمكن للمفاهيم أن تعرّف فقط بعبارات مفاهيم أخرى ذات مدلول محدد»(ص١١٢).

وخلافاً للوهم الشائع «يبدو أن «غاليليه» قد أجرى القليل من التجارب في الميكانيك. والعديد من التجارب التي يرجع إليها في صوغ نظريته هي تجارب فكرية». «يبدو لي أن قصة مفهوم ما، سواء كان «العنصر الكيميائي» أو «الذرة» أو «اللا شعور» أو أي مفهوم آخر، تبدأ بانبثاق المفهوم بشكل فكرة مبهمة، وتتلاحق بمرحلة توضيح تدريجي، عندما تُوضّح النظرية التي تكملها وتصبح أكثر ترابطاً»(ص١١٣). «وقد عُدّل كثيراً تعريف مفهوم الحقل عندما حُدّدت على نحو أكثر وضوحاً العلاقات بين الحقل الكهربائي والكميات الأخرى المغنطيسية الكهربائية» ومع «ماكسويل» اكتسبت «الحقول استقلاليتها وبطلت الحاجة إلى الأثير، الذي كان يقدم الأساس الميكانيكي للحقول». وسيتقدم العلم على «نحو أفضل إذا كان للنظريات بنية تتضمن حلولاً وتعليمات واضحة بدرجة كافية تتعلق بتطور هذه النظريات واتساعها»(ص١١٤).

أما منهج البحث لدى «لاكاتوس» فهو «بنية توجه البحث اللاحق بشكل إيجابي وكذلك بشكل سلبي. ويقوم «الاستكشاف السلبي» لمنهج ما، أي «نواته الصلبة. ويقي هذا المنهج من التحريف «حزام واق» من فرضيات مساعدة، ومن شروط أولية، الخ. ويتشكل الاستكشاف الإيجابي من خطوط سلوك عام هي وجهات تقدم البحث». «إن النواة الصلبة لمنهاج هي، قبل كل شيء، ما يتيح توصيفه على أفضل وجه. وتتكون النواة من بعض فرضيات عامة جداً، هي الأساس الذي يجب أن ينطلق منه شرح المنهج بالتفصيل»(ص١١٥).

«وتتألف النواة الصلبة، في فيزياء «نيوتن» من قوانين الحركة والجاذبية الكلية التي جاء بها»(ص١١٦).

«الاستكشاف السلبي لمنهج ما هو وجوب إبقاء النواة الصلبة دون تغيير ودون مساس أثناء تطوير المنهج» والاستكشاف الإيجابي يبين «للعلماء ما كان عليهم أن يفعلوا وليس ما كان عليهم ألا يفعلوا، هذا الاستكشاف هو أكثر غموضاً وأصعب تميّزاً من الاستكشاف السلبي. يبين الاستكشاف الإيجابي كيفية إغناء النواة الصلبة كي تكون جديرة بشرح الظاهرات الواقعية وتوقعها»(ص١١٧).

إن المنهج «المضمر الذي تتضمنه نظرية الجاذبية لدى «نيوتن» يعطي خطوط بحث نظري متينة». والعمل البدائي «في منهج بحث يتم دون اهتمام بالتحريفات الظاهرية التي تأتي بها المشاهدة. يجب أن تتاح له كافة الفرص لينجز انجازاً تاماً ما ينتظر منه»(ص١١٩). ويجب أن «يكون منهج البحث على درجة من الترابط تتيح له أن يتضمن تعريف منهج من أجل البحث المقبل» ويجب أن يؤدي منهج البحث إلى اكتشاف ظاهرات جديدة، اتفاقاً على الأقل»(ص١٢٠). ويجب «اخضاع التعديلات والإضافات التي تجري على الحزام الواقي لمنهج بحث، يجب اخضاعها منفصلة إلى روائز». والمهم فتح «الطريق لروائز مستجدة وأن تجيز بذلك اكتشافات جديدة»(ص١٢١).

«وكون كل جزء من مجموعة نظرية يمكن أن يكون مصدراً لتحريف ظاهري أمر يطرح مشكلة هامة على المحرف الذي يتبع منهجاً لا يندرج فيه التخمين والرفض»(ص١٢٢). ويجب الحكم على مزايا مناهج البحث «من خلال درجة تقدمها أو تراجعها. فالمنهج الذي يتراجع يفسح المكان لمنافس أكثر تقدماً..»(ص١٢٣) ومناهج البحث «ليست مستقلة بالقدر الذي توحي به رؤية «لاكاتوس»» هي «زخرفة كلامية» مثل التذكير بالأزمنة الأفضل حيث كان لا يزال ممكناً أن نسير مسألة معقدة وغالباً مفجعة كالعلم بالاعتماد على عدد صغير من القواعد البسيطة «والعقلانية»»(ص١٢٥).

عنوان الفصل الثامن هو «النظريات بوصفها بنى -٢- نماذج كون» ويقدمه مع «ملاحظات تمهيدية» :

«بدأ «كون» مهنته الجامعية كفيزيائي قبل أن يقف نفسه على تاريخ العلوم» «وأدرك أن الأساليب التقليدية في مواجهة العلم، استقرائية كانت أم تحريفية، لا تصمد إذا ما قورنت بالتحليل التاريخي. . » وإحدى النقاط الرئيسية «في نظريته هي التأكيد على الطابع الثوري للتقدم العلمي، لأن ثورة تعني التخلي عن البنية النظرية واستبدالها بنظرية جديدة، متعارضة معها»(ص١٢٧). إن «لاكاتوس» «طبق على أهدافه الخاصة بعض النتائج التي حصل عليها «كون»». «إن رؤية «كون» للطريقة التي يتقدم بواسطتها العلم، يمكن إيجازها بمسار لا نهاية له وهو التالي: -سابق للعلم- الثورة- الأزمة- العلم الجديد- الأزمة الجديدة»(ص١٢٨). «وتنحل الأزمة عندما يبرز نموذج جديد بأكمله، ويفوز بانتساب عدد متزايد باستمرار من العلماء الاختصاصيين إلى أن يتم في النهاية التخلي عن النموذج الأصلي، مصدر المشكلة»

إن «العلم الناضج يوجهه نموذج وحيد» أما «السوسيولوجيا الحديثة فقسم كبير منها تعوزه النماذج وبالتالي لا يمكنه بلوغ رتبة العلم»(ص١٢٩). ومن طبيعة النموذج «أن يقاوم تعريفاً دقيقاً» وكل النماذج تتضمن «بعض التعليمات المنهجية العامة جداً أمثال: «اجتهد في جعل نموذجك يتوافق مع الطبيعة»(ص١٣٠). و«كون» «يصف العلم كفعالية تقتضي حل ألغاز برعاية قواعد يمليها نموذج ما. هذه الألغاز قد تكون ذات طبيعة نظرية بقدر ما هي تجريبية». و«كون» يسلم بأن «جميع النماذج تتضمن بعض الشذوذ» لكن انعدام «الخلافات حول الأسس هو الذي يميز العلم الناضج»(ص١٣١). وتوجد نظريات «بقدر ما يوجد علماء أحياناً»(ص١٣٢). لكن الشذوذ يتطور في بعض الظروف ويقوّض «الثقة في النموذج» وخصوصاً حين يتناول الأسس. «والمدة التي يقاوم الشذوذ خلالها محاولات إقصائه تعطي أيضاً عيار الخطورة»(ص١٣٤). وحين يفقد أنصار النموذج الثقة فيه «يكون الوقت قد حان من أجل الثورة»(ص١٣٥). «إن البراهين والمناقشات بين مناصري نماذج

منافسة يجب أن تهدف إلى الإقناع بدلاً من الإكراه»(ص١٣٨).

إن المذهب العلمي «القائم على الوصف وحده قد يتعرض لبعض الاعتراضات المثارة ضد وجهة النظر الاستقرائية الساذجة في تشكيل النظريات العلمية»(ص١٣٩). وليس «هناك سبب «مسبق» يجعلنا نتوقع الكمال للنموذج أو ننتظر أن يكون أفضل ما يتوفر»(ص١٤٠).

وفي «وسع عدة علماء أو فرق من العلماء أن يترجموا النموذج ويطبقوه بعدة أساليب مختلفة». وقد لا يعتمدون «استراتيجية واحدة»(ص١٤١).

عنوان الفصل التاسع هو «العقلانية والنسبية». فقد ولد التصادم في وجهات النظر حول العلم واللا علم «استقطاباً للنقاش بين «العقلانية» و«النسبية». وتناول النقاش قضايا تقدير النظرية والاختيار بين النظريات من جهة وأساليب إزالة علامة العلم من اللا علم، من جهة أخرى». والعقلاني «المتطرف يعتمد وجود مقياس بسيط، ثابت، وكلي يسمح بتقدير المزايا المقارنة في النظريات المنافسة»(ص١٤٣).

والمقياس الكلي، في نظره، «هو الذي يوجه قرارات العلماء وخياراتهم»(ص١٤٤) وينكر «العالم النسبي وجود معيار للعقلانية الكلية واللا تاريخية التي قد تسمح بالحكم بأفضلية نظرية على أخرى. فما يُرى أفضل أو أسوأ وفقاً للنظريات العلمية يختلف من شخص لآخر أو من جماعة لأخرى»(ص١٤٥). «والعالم النسبي ينكر وجود نوع وحيد هو «العلم» يفوق ذاتياً أشكال المعرفة الأخرى، مع تسليمه بأن أفراداً أو جماعات تمنح قيمة رفيعة لما اعتدنا أن نسميه علماً»(ص١٤٦). ويرى «لاكاتوس» أن «القضية المركزية في فلسفة العلوم هي . . . وضع شروط «كلية» تحدد أن النظرية علمية»(ص١٤٧) لكن الميتودولوجيا التي يعتمدها «هي مرشد لمؤرخ العلوم أكثر منها للعالم». ولم يفلح «في صوغ رؤية عقلانية للعلم»(ص١٥٠).

ويرى «كون أن المعرفة العلمية «هي من حيث الجوهر كاللغة ملكية مشتركة لجماعة، وإلا فلا تكون كذلك». وهو مثل «لاكاتوس» لا يبين «أن العلم يفوق مجالات البحث الأخرى . . » مع أنهما يضعانه «في منزلة رفيعة من

حيث هو مثال للعقلانية»(ص١٥٤). ويمكن القول إن «لاكاتوس» «كان يسعى إلى إعطاء العلم وجهة نظر عقلانية لكنه فشل في حين أن «كون» كان ينبغي أنه كان يسعى إلى إعطاء العلم وجهة نظر نسبية لكنه مع ذلك قدّم واحدة من وجهات النظر تلك»(ص١٥٥)

«النزعة الموضوعية» هي عنوان الفصل العاشر . . . والموضوعية تشدد على كون «بعض مركبات المعرفة»، «لها صفات ومميزات تتجاوز المعتقدات ودرجات المعرفة لدى الأفراد الذين يتصورونها ويأخذونها بالحسبان». وهي تتعارض مع «الفردية». والفردي «يرى المعرفة بمثابة تنسيق خاص للمعتقدات التي استحوذت على عقول الأفراد وترسخت فيها»(ص١٥٧). «ومن أجل تسويغ قضية ما، سيُلجأ إلى قضايا أخرى تشكل برهاناً لتلك المطلوب تسويغها. غير أن هذا سيبرز مشكلة تسويغ تلك القضايا بالذات التي شكلت البرهان»(ص١٥٨). وقد تشكل مجموعة قضايا «أسس المعرفة»، وكل اعتقاد معدّ لتقبل نظام المعرفة يجب تسويغه بالرجوع إلى تلك الأسس». «والتوضيح الكلاسيكي للتصور العقلاني للمعرفة هو الهندسة الأقليدية» «والبديهيات الواضحة ذاتياً تشكل الأسس الثابتة، التي تسوّغ معرفة الهندسة وفق المثال العقلاني»(ص١٥٩). ويفترض التجريبيون أن «الأفراد بإمكانهم إثبات صحة بعض القضايا بمقارنتها بالعالم مستخدمين حواسهم»(ص١٦٠).

وفي نظر الموضوعي «يمكن أن يكون للقضايا خاصيات منفصلة كلياً عن إدراك الفرد لها. إن لها خاصيات «موضوعية» ويمكن «أن يجهل منظّر أهمية بعض الاكتشافات التجريبية المتعلقة بالنظرية التي يبحث فيها»(ص١٦١). وغالباً ما يكون «للنظريات العلمية نتائج لم يتوقعها العلماء الأوائل الذين وضعوا النظرية ولم يكونوا على علم بوجودها، الأمر الذي يشكل برهاناً له قيمته لصالح الموقف الموضوعي»(ص١٦٢). «وعندما يتساءل الموضوعيون حول وضع نظرية ما أو حول منهاج بحث ما، فإنهم يهتمون في المرتبة الأولى بخاصيات تلك النظرية أو ذلك المنهج أكثر من اهتمامهم بيقين واعتقاد أو بمواقف الأفراد أو الزمر المعنيين في هذا البحث»(ص١٦٤).

والعلم يتشكل «في كل مرحلة من مراحل تطوره، من سلسلة من التقنيات لصياغة وإبانة وروز النظريات التي تعرّف مجال العلم». «وكي يكون تميز العلم موضوعياً تماماً، يجب أن يتضمن وصف المهارات والتقنيات التي تنتمي إليه»(ص١٦٥). ومن أجل «تمييز العلم تمييزاً كاملاً في مرحلة ما من تطوره، ينبغي إذن تمييز التقنيات النظرية والرياضية التي يتضمنها»(ص١٦٦). «إن القيمة الإدراكية لنظرية ما لا علاقة لها بتأثيرها «السيكولوجي» في أذهان الناس»(ص١٦٨).

عنوان الفصل الحادي عشر هو «رؤية لتغيير النظرية في الفيزياء من وجهة نظر الخط الموضوعي». ويتكلم المؤلف أولاً على «حدود الخط الموضوعي عند لاكاتوس» الذي يرى «أن القضايا التي يختارها عقلانياً العلماء الاختصاصيون العاملون في مناهج بحث ضخمة يحددها الاستكشاف الإيجابي للمنهج»(ص١٧١). وميتودولوجيا «لاكاتوس» «ليست مؤهلة لتملي على العلماء خياراتهم»(ص١٧٢). وغاليليه «هو الذي طبق بشكل مترابط الرياضيات على الفيزياء على علم الفلك. فكان أول من أوصل الرياضيات والفيزياء وعلم الفلك إلى مستوى مهم حقاً ومثمر»(ص١٧٣). «ولما كانت نظرية «إنشتاين» تتضمن تأكيدات عامة جداً حول خواص الفضاء والوقت، فقد تقدمت الإمكانات الملائمة لسبر نتائج ذلك في مجالات الفيزياء الكثيرة»(ص١٧٤). والفسحة المتروكة للفرد «تظل أحياناً ضيقة جداً. وتتناقص أهمية الفرد بقدر ما يزداد عدد الذين يمارسون العلم»(ص١٧٨).

«إن درجة خصوبة عالية غير كافية لتؤمن وحدها فوز منهج ما، لأنه لن تكون هناك أبداً ضمانة مطلقة لأن تؤتي الإمكانات الملائمة ثمارها بعد أن يتم استغلالها. فمع حيازة المنهج درجة خصوبة عالية، من الجائز ألا يفضي إلى شيء». والرؤية الموضوعية لتغيير النظرية «يجب أن تأخذ بالحسبان ليس فقط درجات الخصوبة المتعلقة بمناهج متنافسة، بل أيضاً نجاحاتها الفعلية»(ص١٧٩). والعلم لا يتقدم «دون تدخل البشر». و«يجب اللجوء إلى مواهب العلماء بصفتهم أفراداً»(ص١٨٠). ولا يوجد «ما يضمن لفرضية

سوسيولوجية تتوقف عليها الرؤية الموضوعية لتغيير النظرية في الفيزياء، أن تكون دائماً مطابقة». وتقدمُ الفيزياء «مُراقَب أكثر فأكثر من عوامل خارجة عن الفيزياء»(ص١٨١). فالحكومات والاحتكارات الصناعية تؤثر على تمويل البحث في المجتمع.

في الفصل الثاني عشر يتكلم المؤلف على «نظرية «فيرباند» الفوضوية في المعرفة» وهي «إحدى وجهات النظر الأكثر جرأة والأكثر إثارة حول العلم». «يبرز «فيرباند» أن أياً من المناهج الموجودة لا يتوصل لعرض ما هو العلم» فهذه المناهج الموجودة لا تتوافق مع تاريخ الفيزياء». ومن غير المجدي «أن نرجو تحويل العلم إلى بضع قواعد ميتودولوجية بسيطة، بسبب تاريخه المعقد»(ص١٨٣). ومن ثم على العلماء «ألا يدعوا القواعد تحتجزهم، القواعد التي يفرضها عليهم ميتودولوجي ما». وفيرباند «يحاول أن يميز بين العالم الاختصاصي «العاقل» والمخالف للصواب»(ص١٨٥). «إن البحث الذي يتم لاحقاً وتفاصيل ملاحقته، والتعرف إلى الصعوبات التي يثير، وإلى الحالة الاجمالية للمعارف، وأخذ الإعتراضات بالحسبان، هذا البحث هو الذي يميز «المفكر الجدير بالاحترام» من المخالف للصواب»(ص١٨٦)

ويتصور «فيرباند» اللاقياسية انطلاقاً من «تبعية المشاهدة» للنظرية. فقد يستحيل أحياناً «أن نستنتج منطقياً بعض نتائج نظرية انطلاقاً من مبادئ منافستها في وجهة نظر مماثلة. عندئذ تكون النظريتان لاقياسيتين»(ص١٨٧). «إن النظام التصوري أو التجريدي الجديد كما أوجدته [نظرية النسبية] لا ينكر وجود وقائع كلاسيكية وحسب، بل لا يسمح لنا بصوغ «نصوص» تعبر عن وقائع كهذه»(ص١٨٨).

ويؤكد المؤلف: «إني أقبل وجهة نظر «فيرباند» التي لا يمكن بموجبها لوجهات نظر متنافسة أن تقارن بوسائل منطقية خالصة». «إن خيارات الأفراد لم يحددها برهان عقلاني فقط وإنما صنعت وتأثرت بالظروف المادية التي يعيش ويعمل فيها الفرد». والعلم «يتضمن عنصراً ذاتياً لأنه يقدم إلى العالم درجة من الحرية غير موجودة في «الأجزاء الأكثر ابتذالاً» من العلم»(ص١٩٠).

ويؤكد المؤلف: «ليس العلم بالضرورة أعلى شأناً من فروع المعرفة الأخرى». «ففيرباند» يشك في أن العلم يفوق السحر أو أنه يفوق العلم الأرسطوطاليسي، وأن نتائجه ليست وهمية». وهو يرى أن الذين يحكمون بتفوق العلم على أشكال المعرفة الأخرى «لا يحاولون معرفة هذه الأشكال على نحو دقيق»(ص١٩١). وتلك الأمور ممتنعة «على القياس مع العلم». «إن أحد أشكال المعرفة قيد الدراسة يجب أن يطابق قواعد المنطق كما يفهمها على وجه العموم الفلاسفة والعقلانيون المعاصرون لتلك المعرفة. وعدم المطابقة لمقتضيات المنطق الكلاسيكي قد يكون عندئذ عيباً في حين أنه ليس كذلك بالضرورة»(ص١٩٢). ومن «أجل فهم أشكال المعرفة الأخرى، علينا أن ندرس هذه الأشكال»(ص١٩٣).

وفيرباند «ينكر وجود منهج قادر أن يشرح تاريخ الفيزياء، كما ينكر كون تفوق الفيزياء على أشكال المعرفة الأخرى يمكن إثباته بالاستعانة بالمنهج العلمي ذاته». وهو يؤيد «الرغبة في زيادة الحرية، وفي ممارسة حياة عمل وإثراء»(ص١٩٤) ويرى أن الفصل قائم «بين «الكنيسة» و«الدولة» وليس هناك فصل بين «الدولة» والعلم». وهو يؤكد: «في المجتمع الحر» لن «يتمتع العلم بامتيازات بالمقارنة مع الأشكال الأخرى من المعرفة أو العرف». «ويُدّرس العلم بوصفه ظاهرة تاريخية «وفي الوقت ذاته تُدّرس قصص الجن كأساطير المجتمعات البدائية. .» على الدولة أن تكون «محايدة ايديولوجياً. ومهمتها تنسيق الصراع بين الإيديولوجيات كي تضمن للأفراد حرية الخيار ولا تمتلك الدولة إيديولوجيا خاصة تفرضها على الأفراد رغماً عنهم»(ص١٩٥). ويسأل: «إلى أي درجة يتمكن الأفراد من بلوغ وسائل الإعلام»؟ ثم «إن كل فرد يولد في مجتمع موجود قبله. وبهذا المعنى، لا يتم اختيار هذا المجتمع بحرية. فالحرّية التي يمتلكها الفرد ترتبط بالوضع الذي يشغله في المراتب الاجتماعية، وبالتالي فالتحليل المسبق للبنية الإجتماعية هو ضروري من أجل فهم قوام الحرية الفردية»(ص١٩٦). وإذا كانت غايتنا تحسين«المجتمع المعاصر، ليس لنا خيار آخر غير البدء في العمل في هذا المجتمع بالذات، وذلك بمحاولة تحسينه بالوسائل التي تعرض لنا تلقائياً»(ص١٩٧).

في الفصل الثالث عشر يتكلم المؤلف على «الواقعية، الأداتية والحقيقة». ويقدم على كلامه ملاحظات تمهيدية. فثمة إشكالية متعلقة «بالصلة بين النظريات العلمية والعالم الذي تنطبق عليه كما هو مفروض». فالنظريات تتحول وتتطور وليس العالم «عرضة للتغير على الأقل فيما يخص العالم الفيزيائي. فأية صلة هذه التي يرعاها هذان المجالان؟»(ص١٩٩) «إن الواقعية تتضمن مفهوم الحقيقة». «وطبقاً للواقعية، بالمعنى الذي نفهمه على العموم، فإن العالم موجود بمعزل عن حضورنا بوصفنا حاملي المعرفة، وشكل مستقل وجوده عن المعرفة النظرية التي بحوزتنا عن هذا العالم، والنظريات الصحيحة تصف بدقة هذا الواقع»(ص٢٠٠). وأحيانا قد تكون النظرية «صحيحة حتى لو أن أحداً لا يؤمن بها، ويمكن أن تكون مغلوطة حتى لو أن الكل يؤمن بها».

«إن الأداتية في شكلها النهائي تقوم بتمييز واضح بين التصورات التي تنطبق على الحالات القابلة للمشاهدة والتصورات النظرية»(ص٢٠١). والموقف الواقعي «يُفضَّل على الموقف الأداتي الساذج لأنه يفسح المجال لمزيد من الإمكانات المؤاتية للتطور». وثمة «صعوبة يستثيرها مفهوم الحقيقة، هي كون هذا المفهوم يمكن أن يؤدي بسهولة إلى مفارقات. وما يسمى تناقض الكذوب يقدّم مثالاً لذلك. فإذا ما قلت: «لا أقول الحقيقة أبداً»، وكان ما أقوله صحيحاً، لكان بالتالي ما أقوله مغلوطاً»(ص٢٠٦). ولا يمكننا «أن نتكلم عن الوقائع التي يفترض أن ترجع إليها جملة ما إلا باستعمال دقيق للتصورات ذاتها التي تتضمنها هذه الجملة». ولا يمكن «التكلم عن الوقائع التي تشير إليها نظرية ما والتي يفترض أن تطابقها هذه النظرية إلا باستخدام تصورات النظرية ذاتها». «والتفسير الصحيح الوحيد للقوانين العلمية هو أن نعتبرها بوصفها تعبيراً عن ظروف ثابتة لأحداث». والتجربة جزء «لا يتجزأ من الفيزياء» وتؤدي فيها دوراً «والعناصر البشرية هي التي تقوم بالتجارب»(ص٢١٠-٢١١). «وبيانياً يمكن القول بأن قوانين الفيزياء تنتقي بعض الصفات أو الخصائص التي يمكن أن تُنسب إلى أشياء أو إلى أنظمة في الكون (الكتلة أو الحجم، مثلاً) وتعبر عن سلوك هذه الأشياء أو الأنظمة من حيث صفاتها أو خصائصها. (قانون العطالة، مثلاً).»

وتكون للأنظمة «خصائص غير تلك المتعلقة بقانون معين، وتخضع الأنظمة لتأثيرات متزامنة لتلك الخصائص الإضافية. على سبيل المثال، الورقة التي تسقط هي في آن واحد نظام ميكانيكي، هيدرو ديناميكي، كيميائي، بيولوجي، بصري وحراري»(ص٢١٢). وقوانين نيوتن «تترافق، عادة، بالتأثير المتزامن لميزات أخرى». ويتعلق الأمر «بانعدام التقارب الذي يبرز من تاريخ الفيزياء بين الأشياء الموجودة والميول التي تحتويها». وغالباً «ما يوجد للنظرية ذاتها صيغ تبادلية ومختلفة جداً في أوجهها»(ص٢١٣). وقد يكون بعض هذه الصيغ متكافئاً «بمعنى أن كل ما يمكن أن تتوقعه أو تشرحه إحداها يمكن أن تتوقعه أو تشرحه الأخرى». والصيغ المتكافئة «تضايق أنصار نظرية المطابقة»(ص٢١٤)

وبوبر يقر «بأهمية فكرة مقاربة الحقيقة» فالنظريات «التي كانت عرضة للخطأ في الماضي والتي استبدلت. . » «هي مغلوطة على ضوء نظرياتنا الراهنة لكننا لا نستطيع القول بأن النظريات الحديثة في فيزياء «إنشتاين» أو الفيزياء الكمية هي صحيحة». فقد تكون خاطئة «وقابلة للاستبدال في المستقبل بنظريات أكثر تفوقاً». ومع ذلك يظل العلم يقترب من الحقيقة(ص٢١٥). «فالتأكيد على أن العلم يسعى لمقاربة الحقيقة يمكن الآن إعادة صوغه بهذه العبارات: «بقدر ما يتقدم العلم تزداد بانتظام شدة المماثلة في نظرياته»(ص٢١٦) إن مضمون «الحقيقة الذي تحويه نظرية «إنشتاين» بالذات قد يظهر باطلاً في نهاية ثورة علمية مقبلة»(ص٢١٧).

عنوان الفصل الرابع عشر هو «واقعية غير تصويرية» ويبدؤه المؤلف بالكلام على «العلاقة بين النظريات وأخلاقها». فتوصيف العالم «الذي تتضمنه نظرية «نيوتن» مختلف جداً عن التوصيف الذي تتضمنه نظرية «إنشتاين»» وإذا تفحصنا نظرية نيوتن «بمنظار نظرية «إنشتاين» نرى أنها لاتطابق الوقائع»(ص٢١٨). . والعالم الطبيعي أو الفيزيائي «بما هو عليه تطابقه نظرية «نيوتن» على وجه التقريب في عدد كبير من الظروف. ويمكن إدراك درجة المطابقة هذه على ضوء نظرية «إنشتاين». إن هدف الفيزياء هو إقامة «حدود لتطبيق النظريات الراهنة ولتطوير نظريات يمكن أن تنطبق على العالم بدرجة

تقريبية أكبر في عدد كبير من الظروف المتنوعة»(ص٢٢٠-٢٢١) والواقعية التصويرية أفضل «من الواقعية القياسية في موافقتها على أن نظرياتنا هي شكل من النتاج الاجتماعي، وإن يكن تأثيرها على العالم الفيزيائي -وهو ليس نتاجاً اجتماعياً- لم يحدده المجتمع». والواقعية غير التصويرية «لا تلجأ إلى التمييز الإشكالي بين العبارات النظرية». «واذا كان العالم تنطبق عليه نظرياتنا الفيزيائية فدراسة قابليته للتطبيق على مجالات جديدة تؤدي إلى بعض الاكتشافات»(ص٢٢٢).

ويسأل المؤلف: «ما هو هذا الشيء الذي يدعى العلم؟» ثم يسأل: «من الهام جداً أن يبقى جانب من الغموض»(ص٢٢٣). إن السؤال «الذي يشكل عنوان هذا الكتاب مضلل ومغرور في آن». فهو يفترض مسبقاً «وجود صنف وحيد «العلم» ويقود إلى الاعتقاد بأن مختلف مجالات المعرفة، الفيزياء، البيولوجيا، التاريخ، السوسيولوجيا، الخ، ليس له خيار آخر سوى التوضع إما داخل هذا الصنف وإما خارجه. لست أدري كيف يمكن أن ينشأ تخصيص للعلم عام كهذا أو أن يُدافع عنه»(ص٢٢٤).

والمؤلف يرفض «وجود مقياس قاطع للحكم. بصورة خاصة، ليس هناك صنف عام «علم» ولا تصور للحقيقة يكون طلبه هدفاً للعلم. فكل مادة معرفة يجب أن تُحاكم حسب استحقاقاتها الخاصة. . .» والأحكام «المتعلقة بالأهداف هي عينها متعلقة بوضع اجتماعي»(ص٢٢٥). وتهدف النظريات إلى إدراك «جانب ما من العالم». وفلسفة العلوم أو ميتودولوجيا العلوم «لاتسدي أية معونة إلى العلماء» وما قمت به في هذا الكتاب «هو مكافحة ما يمكن أن يُسمى «ايديولوجيا العلم» كما تعمل في مجتمعنا» فهي تستخدم التصور المشبوه للعلم والحقيقة «في دعم موقف محافظ»(ص٢٢٨). «والأصناف العامة ومن المنهج العلمي تستخدم أيضاً من أجل استبعاد أو إلغاء مواد دراسية»(ص٢٢٩).

الكتاب في (٢٣٠) صفحة من القطع الكبير. وهذا يعني أن المسائل التي يعالجها أكبر من أن يحيط بها على نحو مرضٍ مثل هذا «الاختصار الاضطراري».

* * *